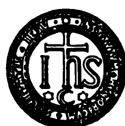
INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

JESUIT HISTORICAL INSTITUTE (ROME)



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Instiute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome, with the assistance of other Jesuits ("corresponding fellows") throughout the world, oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) and the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI).

INSTITUTE OF CATHOLIC STUDIES
JOHN CARROLL UNIVERSITY (CLEVELAND)

The Institute of Catholic Studies



John Carroll University

Founded in 1997, the Institute of Catholic Studies (ICS) at John Carroll University promotes serious reflection on the Catholic intellectual tradition. Through a variety of academic programs, the Institute examines Catholicism's dynamic interaction with cultures, traditions, and the intellectual life throughout history and across a variety of disciplines.

VOL. LXXVI FASC. 151 JANUARY-JUNE 2007

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

TABLE OF CONTENTS

ALUMNOS ESPAÑOLES EN EL INTERNADO JESUITA DE BEAUMONT (OLD WINDSOR, INGLATERRA), 1861-1868

Bernardo Rodríguez Caparrini*

Fundación de Beaumont College

> La apertura de un colegio de la Compañía de Jesús en las proximidades de Londres es la realización de un viejo deseo por parte de aquellos católicos de Inglaterra que quieren dar a sus hijos los beneficios de la educación de la Compañía sin tener que enviarlos tan al norte como Stonyhurst. Hay muchas razones para confiar en que la empresa tendrá éxito, pues el colegio está bien situado con respecto a Londres y es fácilmente accesible etc.; el emplazamiento es saludable y elevado, y el clima excelente, por no hablar de los hermosos jardines y el magnífico invernadero, todo lo cual debe constituir una gran atracción para los padres.[1]

De esta manera se refería un cronista anónimo a la inauguración del colegio de San Estanislao (más conocido como Beaumont College), un internado masculino perteneciente a la Provincia Inglesa (hoy Británica) de la Compañía de Jesús que abrió sus puertas el 21 de octubre de 1861. Con la apertura de este centro educativo en el lugar llamado entonces "Beaumont Lodge"[2] (Old

---

* Bernardo Rodríguez Caparrini es profesor de inglés en el Instituto de Educación Secundaria "Santo Domingo" de El Puerto de Santa María (Cádiz, España), doctor en Filología Inglesa por la Universidad de Cádiz (2004) y miembro del Grupo de Investigación "Estudios Históricos 'Esteban Boutelou'" de dicha Universidad. La tesis del Dr. Rodríguez Caparrini versó sobre el rectorado del P. Joseph M. Bampton, S.J. en el internado de Beaumont (1901- 1908).

[1] "St. Stanislaus's College. Beaumont Lodge," *Letters and Notices* 1 (1863) 18-19.

[2] El nombre "Beaumont" procede del título nobiliario del famoso bibliófilo John Kerr (1740-1804), marqués de Bowmont. Su padre, el II duque de Roxburghe, le había comprado en 1751 los terrenos y la mansión donde se establecería Beaumont College en 1861. Véase Christopher Stapleton, S.J., "Contributions to the History of Beaumont. III," *The Beaumont Review* 20 (1899) 159-

Windsor, Berkshire), la Orden jesuita añadía un nuevo colegio para internos a los otros dos que ya tenía establecidos en suelo inglés: Stonyhurst College, que había iniciado su actividad en 1794 en el norte del país (Lancashire),[3] y Mount St Mary's College, inaugurado en 1842 cerca de Sheffield (Derbyshire). Anterior a Beaumont College era asimismo St Francis Xavier's College, el externado que la Compañía había fundado en Liverpool, también en 1842.

Los jesuitas ingleses eran muy conscientes de que el ideal de la Compañía era la creación de externados, que consideraban–como aseveró en 1865 el P. George R. Kingdon, S.J, Prefecto de Estudios en Stonyhurst–"más en consonancia con nuestro Instituto que los colegios para internos."[4] Sin embargo, no siempre fue fácil llevar a efecto este ideal. Así, un colegio para alumnos externos, hijos de familias de clase media, que la Orden había abierto en la residencia jesuita de Londres en septiembre de 1824, tuvo que ser clausurado doce años más tarde ante el progresivo descenso de alumnado. El fiasco de este colegio–el primer externado de la Provincia Inglesa tras su restauración en 1803–se debió principalmente a problemas de financiación, aunque no podemos descartar otros factores, como la oposición del clero secular, la escasez de personal jesuita y la carencia de una iglesia propia en Londres desde la que la Compañía pudiese dar a conocer la nueva empresa.[5]

60.

[3] Stonyhurst College, decano de los internados de la Compañía de Jesús en Inglaterra, tuvo su origen en 1593 en Saint-Omer (Países Bajos de posesión española), dado que las "leyes penales" introducidas durante el reinado de Isabel I (1558-1603) prohibían la existencia de colegios católicos en suelo inglés. Tras sucesivas migraciones (Brujas, 1762; Lieja, 1773), el colegio se estableció en Lancashire en 1794. Desde esa fecha y hasta la apertura de la sede central jesuita de Farm Street (Londres) en 1849, Stonyhurst funcionó como centro de operaciones *de facto* de la Provincia Inglesa de la Compañía de Jesús. Véase Thomas E. Muir, *Stonyhurst College, 1593-1993* (London: James & James, 1992) p. 9; Maurice Whitehead, "Jesuit Secondary Education Revolutionized: the *Académie anglaise*, Liège, 1773-1794," *Paedagogica Historica* 40 (2004) 33-44.

[4] *Schools Inquiry Commission. Minutes of Evidence*, 21 vols. (London: Eyre & Spottiswoode, 1868-1870) V/2, 334. El P. Kingdon añadió: "En Inglaterra, sin embargo, los padres prefieren generalmente los internados." Kingdon: *30.xi.1821 Londres; SJ 7.ix.1847 Hodder; †1.i.1893 Roehampton (*Letters and Notices* 22 [1893] 130-40).

[5] La enseñanza que se impartió inicialmente en este colegio fue gratuita. Sin embargo, ante la reticencia de muchas familias a enviar a sus hijos a un centro de enseñanza gratuito, se permitió por indulto apostólico el cobro de £3 por trimestre desde septiembre de 1833. Esto no hizo que mejorara la situación, pues el número de alumnos descendió de unos 30 al comenzar el curso 1833-34 a unos 19 al terminar el mismo. Aunque el colegio comenzó su corta vida en el nº 85 de Norton Street (la moderna Bolsover Street), cuando se cerró definitivamente–en agosto de 1836–tanto éste como la residencia jesuita tenían su emplazamiento en Marylebone Road. Véase H. Chadwick, "Marlybone Park House," *Letters and Notices* 63 (1958) 190-96; T. G. Holt, S.J., "Notes on a London Day-School 1824-1836," *London Recusant* 3/2 (1973) 64-67; Ian D. Roberts, *A Harvest of Hope. Jesuit*

A mediados del siglo XIX, la poderosa clase media surgida de la Revolución Industrial inglesa demandaba insistentemente una educación secundaria "moderna" o utilitaria, distinta de la formación "clásica" que proporcionaban los colegios de humanidades (*grammar schools*) y los colegios privados de elite (*public schools*).[6] La necesidad de colegios de secundaria económicamente asequibles para la clase media no era exclusiva de la comunidad católica, sino que afectaba a la sociedad inglesa en general.[7] Ciñéndonos al ámbito del catolicismo, un intento de remediar esta situación debe atribuirse al cardenal Nicholas P. Wiseman, primer Arzobispo de Westminster, quien en 1848–dos años antes de su elevación a la Sede Metropolitana–promovió uno de estos colegios en Londres, donde era entonces pro-vicario apostólico. La iniciativa se fue al traste transcurridos sólo tres años desde su apertura, presumiblemente por causas económicas: los honorarios eran tan bajos (£6/año) que muchas familias los asociaban a una enseñanza de baja calidad y optaban por no enviar a sus hijos.[8] En su afán de extender la educación secundaria a las clases medias, Wiseman decidió recurrir a Órdenes religiosas del continente para que trabajaran en Inglaterra. Así, los Hermanos de las Escuelas Cristianas abrieron dos colegios en el sur de Londres: el primero de ellos–St Joseph's College–, principalmente para internos, en Clapham, en agosto de 1855; el segundo–St Joseph's Academy–, un externado puro, en Southwark, cinco años después.[9]

Con respecto a los jesuitas ingleses, el cardenal Wiseman les propuso hacerse cargo de la parroquia de Westminster–*neglecta et pauperrima regio* [zona descuidada y muy pobre]– en torno al año 1850, autorizándoles poco después a adquirir un

---

Collegiate Education in England, 1794-1914 (Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1996) pp. 19-21.

[6] W. J. Battersby, "The Education of the Middle Classes in the 1850's," *The Month* 186 (1948) 77-79.

[7] En la City de Londres–convertida en centro del mercado de capitales mundial–era tan escaso el personal administrativo, especialmente con conocimientos de idiomas extranjeros, que las empresas comenzaron a reclutar empleados de oficina alemanes y franceses para poder así paliar esta laguna del sistema educativo inglés. Véase P. W. Musgrave, *Society and Education in England since 1800* (London: Methuen, 1968) p. 29.

[8] Roberts, *A Harvest of Hope*, pp. 45-46. Sin embargo, a principios de 1850, un año antes de cerrarse, el colegio tenía 70 alumnos. Véase Antonio Garnica, *Nicolás Wiseman* (Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2004) p. 277.

[9] En ambos colegios se proporcionaba una educación comercial o "no clásica." St Joseph's College, que no fue rentable hasta 1875 aproximadamente, cobraba £21/año a los internos y £9 a los externos. El externado tuvo más éxito y superó pronto los 100 alumnos. Véase W. J. Battersby, "Secondary Education for Boys," en *The English Catholics 1850-1950: Essays to Commemorate the Centenary of the Restoration of the Hierarchy of England and Wales*, ed. G. A. Beck (London: Burns & Oates, 1950) p. 328; Roberts, *A Harvest of Hope*, pp. 52-53.

extenso solar en el que proyectaban levantar un colegio.[10] Sin embargo, Henry E. Manning–sucesor de Wiseman a su muerte en 1865–iba a frustrar el proyecto tras ser nombrado Presidente del cabildo metropolitano de Westminster en 1857. El Dr. Manning pensaba que debía realizar su trabajo en Londres mediante lo que él llamaba "agricultura de pala" y que un colegio de la Compañía de Jesús en el centro de la capital sería "como una enorme piedra que él nunca podría mover con su pala."[11] Como Superior de los oblatos de San Carlos Borromeo, Manning confirió a esta congregación de sacerdotes seculares el papel de "los jesuitas de Londres," encargándoles en 1863 la dirección de St Charles's College (Bayswater).[12]

A pesar del veto de Henry E. Manning a un colegio de la Compañía en Londres, y confiando quizás en una mediación del cardenal Wiseman que no llegaría a producirse, algunos miembros de la Provincia Inglesa seguían sugiriendo el establecimiento de un internado "en la Metrópolis o muy cerca de ella." Efectivamente, en los primeros días del mes de septiembre de 1857–siendo ya Manning Presidente del cabildo de Westminster–se celebró en Stonyhurst una Junta de Estudios compuesta por ocho jesuitas, tres de los cuales eran conversos procedentes del "Movimiento de Oxford" (Oxford Movement).[13] El informe que surgió de dicha reunión, elaborado por el P. Peter

---

[10] No está claro si el colegio de Westminster iba a ser destinado a alumnos seglares o a estudiantes de la propia Compañía de Jesús. En todo caso, es improbable que se tratara de un internado de elite, pues las clases pudientes eran en general muy reacias a enviar a sus hijos a colegios ubicados en Londres. Véase T. W. Bamford, *Rise of the Public Schools. A Study of Boys' Public Boarding Schools in England and Wales from 1837 to the Present Day* (London: Nelson, 1967) pp. 13-14.

[11] "Farm Street Church, London," *Letters and Notices* 30 (1910) 380. Puesto que Manning fue respaldado por el cardenal Wiseman, la Compañía tuvo que vender los terrenos (una parte del solar fue comprada, para convento, por las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paúl).

[12] A juzgar por la pensión que debían pagar los internos (£45 anuales) y la cuota que se exigía a los externos (£15/año), es probable que el colegio atrajera a familias de clase media alta. Aunque Manning quiso introducir un plan de estudios "moderno" en St Charles's College, durante los diez primeros años predominó un currículo clásico. Véase Roberts, *A Harvest of Hope*, p. 60; Paul Shrimpton, *A Catholic Eton? Newman's Oratory School* (Leominster: Gracewing, 2005) pp. 249-50.

[13] Véase Roberts, *A Harvest of Hope*, pp. 55, 175-77. El Oxford Movement (también llamado Tractarian Movement) comenzó en la Universidad de Oxford en 1833 con la publicación de una serie de opúsculos (*Tracts for the Times*) por parte de John H. Newman y otros miembros del clero anglicano. Este movimiento religioso propugnaba la renovación de la Iglesia anglicana mediante la recuperación de prácticas y doctrinas católicas abandonadas desde la Reforma (la sucesión apostólica o la independencia espiritual de la Iglesia frente al Estado), a la vez que se proponía defenderla del liberalismo. Se considera que el Oxford Movement llegó a su fin en 1845, año en que Newman se convirtió al catolicismo; sin embargo, este hecho tuvo como secuela la conversión a la fe católica de numerosos anglicanos (tanto religiosos como laicos) de clase social alta, muchos de los cuales se habían educado en *public schools* y en las Universidades de Oxford o Cambridge.

Gallwey, S.J.,[14] contiene una relación de los inconvenientes que se derivaban de tener los internados jesuitas en zonas rurales de Inglaterra, así como de las ventajas que representaría establecer un colegio en Londres o en sus alrededores. Se argumentaba en el dossier que un colegio situado en las proximidades de Londres significaría salir del aislamiento, tanto geográfico como cultural, en que se encontraban los colegios de Stonyhurst y Mount St Mary. Las posibilidades culturales y el clima más benigno de la capital permitirían atraer a un mayor número de alumnos, los cuales quedarían apartados de la mentalidad provinciana que, a juicio de los ponentes, imperaba en los dos colegios mencionados y que se reflejaba en el acento y en los modales del alumnado. Aducían que, con el tiempo, esta falta de urbanidad acabaría por manifestarse en los miembros de la Provincia, pues "nuestros colegios son los viveros en los que se cultiva la futura Compañía."[15] La "tiranía de esta opinión pública provinciana," aseguraban, era la causante del bajo nivel académico de ambos internados y también de la "insólita libertad" que se tomaban los estudiantes prolongando a su antojo el período de vacaciones: esta práctica, decían, era desconocida en los grandes *public schools* protestantes (como Eton), en donde prevalecía un "nivel superior." Además, el contacto con los "hombres cultos" de la metrópolis serviría de estímulo tanto a profesores como a alumnos y repercutiría favorablemente en el nivel académico del nuevo establecimiento, que ya no podría considerarse una "institución penitenciaria." Concluye el informe planteando la cuestión de si la vida retirada en el campo y el alejamiento de la observación pública no provocaban "un abandono del autodominio, un excesivo gusto por los deportes rurales y una predisposición a infravalorar el tiempo."[16]

---

[14] El P. Peter Gallwey (*13.xi.1820 Killarney; SJ 7.ix.1836 Hodder; †23.ix.1906 Londres) fue Prefecto de Estudios en Stonyhurst de 1855 a 1857. Desempeñó además los cargos de Superior (1857-59) y Rector (1859-67, 1877-81) de la Comunidad jesuita de Farm Street, Maestro de Novicios (1869-73) y Provincial de Inglaterra (1873-76) (*DHCJ*, II, 1562).

[15] La apertura en 1849 de St Beuno's College, en el norte de Gales, como nuevo teologado de la Provincia Inglesa fue la primera tentativa de romper un ciclo tremendamente endogámico según el cual los alumnos de Stonyhurst que ingresaban en la Compañía de Jesús recibían la mayor parte de su formación en las inmediaciones de su antiguo colegio. El éxito de St Beuno's College indujo a la Compañía a continuar el proceso de descentralización y renovación, que recibió un claro ímpetu con el traslado del noviciado–establecido en 1803 en Hodder Place, cerca de Stonyhurst–, primero a Beaumont Lodge (1854) y posteriormente a Roehampton (1861). Véase Muir, *Stonyhurst College*, pp. 117-19.

[16] Véase "Fr. Gallwey's Report. A Report containing suggestions concerning our Colleges and the studies pursued in them. Stonyhurst, September 7th, 1857," Londres, Archivum Britannicum Societatis Iesu [=ABSI], CE/4-15. Publicado en Bernardo Rodríguez Caparrini, *"El Eton católico": el internado jesuita de Beaumont (Old Windsor, Inglaterra) durante el rectorado del Padre Joseph M. Bampton, S.J. (1901-1908)* (Ann Arbor: ProQuest Information and Learning, edición electrónica, 2004) pp. 505-06.

La fundación de Beaumont College puede considerarse como una respuesta de la Compañía de Jesús a las sugerencias contenidas en el informe del P. Gallwey,[17] algunas de las cuales coinciden con las críticas en materia educativa realizadas por los nuevos católicos–conversos del protestantismo–que habían surgido tras el "Movimiento de Oxford." Las principales deficiencias que los conversos observaban en los internados católicos eran las siguientes: la escasa calidad de la "instrucción clásica," que debería estar a la altura de la que se impartía "en los mejores colegios protestantes"; la amalgama de alumnos de distintas clases sociales y, en consecuencia, la profusión de "provincianismos" y "vulgarismos"; la incompetencia de los profesores, "que son generalmente religiosos en periodo de formación, en muchos casos sin vocación docente"; finalmente, la ausencia de personal femenino que pudiera atender a los alumnos más pequeños.[18]

La primera consecuencia de esta nueva mentalidad que se introdujo en el ámbito de la educación católica inglesa fue el establecimiento en Birmingham–en 1859, dos años antes de la inauguración de Beaumont como centro de enseñanza– del Oratory School por parte del ilustre converso John Henry Newman.[19] Algunos autores han considerado que la fundación de este nuevo colegio católico por el futuro cardenal Newman fue un estímulo para que la Provincia Inglesa de la Compañía de Jesús abriera Beaumont College.[20] Sin embargo, puesto que ya en 1857 varios educadores jesuitas manifestaron la conveniencia de establecer un colegio de la Orden cerca de Londres, debemos considerar además otros factores que propiciaron la creación de Beaumont. El profesor Ian D. Roberts ha señalado algunos de ellos: en primer lugar, el notable incremento del número de miembros de la Provincia Inglesa (de 132 a 262) en el período 1840-1860, lo que permitió que los jesuitas ingleses se plantearan la apertura de más colegios; en segundo lugar, la ausencia de una política bien definida de la jerarquía católica de Inglaterra entre el 22 de julio de 1860, fecha de la destitución de George Errington como Coadjutor–*cum iure succesionis* [con derecho a sucesión]–del valetudinario cardenal Nicholas P. Wiseman, y la elevación final (30 de abril de 1865) de Henry E. Manning a la Sede

---

[17] Roberts, *A Harvest of Hope*, p. 176.

[18] E. Bellasis, *Memorials of Mr Serjeant Bellasis, 1800-1873* (London: Burns & Oates, 1893) pp. 193-94. *Apud* Shrimpton, *A Catholic Eton?*, p. 54.

[19] Sobre el origen del Oratory School, véase Shrimpton, *A Catholic Eton?*, esp. pp. 35-85.

[20] Wilfrid Bowring, antiguo alumno de Beaumont (1889-96), asegura estar "convencido de que la apertura del colegio fue una respuesta al clarísimo reto que suponía para la Compañía el establecimiento del Oratory School en 1859." Véase "Reminiscences of Beaumont," c. 1930, ABSI, PQ/4, p. 1 (documento inédito atribuido a Wilfrid Bowring). Cfr. Peter Levi, S.J., *Beaumont (1861-1961)* (London: Andre Deutsch, 1961) pp. 9, 16.

Metropolitana.[21] En consecuencia, la Compañía tuvo cierta libertad de acción en esos años (si bien hemos de puntualizar que la erección de un colegio jesuita en la diócesis de Westminster fue imposible en vida de Manning). Por último, Roberts asegura que la incorporación a la comunidad católica de numerosos protestantes de clase social alta hacía aconsejable la creación de un colegio que pudiera satisfacer las demandas específicas de esta nueva clientela.[22] A estas tres circunstancias debemos añadir una más: el noviciado de la Provincia Inglesa–establecido en "Beaumont Lodge" en 1854–se trasladó a Roehampton (Gran Londres) a principios de octubre de 1861, permitiendo que el nuevo colegio se ubicara en el edificio que había servido como hogar de los novicios jesuitas durante los siete años anteriores.[23]

Alumnos españoles en Beaumont College (1861-1868)

En este amplio epígrafe nos proponemos relacionar en orden cronológico y, en la medida de lo posible, identificar a todos los alumnos españoles que ingresaron en el internado de Beaumont durante el periodo que va de octubre de 1861 a diciembre de 1868. La fecha inicial de este lapso coincide, como hemos visto, con la fundación misma del colegio. La fecha terminal ha sido escogida porque cierra una primera etapa en lo relativo a la matriculación de alumnado español en Beaumont College. En efecto, el estallido de la Revolución de septiembre de 1868 en España–que puso fin a la monarquía de Isabel II–y la promulgación el día 12 del mes siguiente del decreto de supresión de la Compañía de Jesús, tendrán como efecto un incremento en el número de jóvenes españoles en ser enviados a Inglaterra con objeto de continuar sus estudios–abruptamente interrumpidos–en internados jesuitas. Este aumento comienza a ser perceptible en Beaumont a partir de 1869, año en que se inicia, por tanto, una etapa diferenciada de la anterior que no es objeto de estudio en el presente artículo.

---

[21] Sobre el "caso Errington," véase Lytton Strachey, "Cardinal Manning," en *Eminent Victorians* (Harmondsworth: Penguin, 1986) pp. 55-67; Garnica, *Nicolás Wiseman*, pp. 415-19.

[22] En general, los internados católicos tenían exceso de alumnado: en Stonyhurst College, la media anual de matriculaciones pasó de 52 en el periodo 1850-55 a 67 en 1856-60 a causa de la afluencia de conversos, alcanzándose por primera vez en noviembre de 1857 la cifra de 200 internos en el gran colegio jesuita del norte de Inglaterra. Por su parte, el colegio benedictino de Downside (Stratton-on-the-Fosse, Somerset) rechazó en 1857 un total de 40 solicitudes de ingreso. Véase Roberts, *A Harvest of Hope*, pp. 59-60, 176; Shrimpton, *A Catholic Eton?*, p. 45.

[23] La Provincia Inglesa de la Compañía de Jesús adquirió "Beaumont Lodge" el 4 de septiembre de 1854, tras haber pagado £16.500 a los albaceas testamentarios del anterior propietario, el IV vizconde de Ashbrook. Los fondos necesarios para la compra de la mansión con los terrenos adyacentes habían sido donados por el P. Joseph Constable Maxwell, S.J., gran benefactor de la Provincia Inglesa. Véase Rodríguez Caparrini, *"El Eton católico,"* pp. 76-78. Maxwell: *27.x.1811; SJ 7.xii.1847 Hodder; †17.x.1869 Dalkeith (Henry Foley, S.J., *Records of the English Province of the Society of Jesus*, 7 vols. en 8 partes [London: Burns & Oates, 1875-1883] VII/1, 498).

La tarea de identificar a los estudiantes españoles se ha visto dificultada por el hecho de que los documentos conservados en el Archivo de la Provincia Británica de la Compañía de Jesús (Londres) no proporcionan en todos los casos una información lo suficientemente completa como para permitirnos conocer de manera inmediata la identidad de dichos alumnos, por lo que ha sido necesario recurrir a otro tipo de fuentes (que se especificarán a lo largo del texto). Hemos decidido incluir en nuestro elenco, además de a los jóvenes de nacionalidad española, a aquellos otros de idéntica ascendencia que ya eran ciudadanos británicos o naturalizados en Gran Bretaña cuando se matricularon en el colegio. Lógicamente, quedan excluidos de nuestro estudio los alumnos procedentes del continente americano, a los que, dada la coincidencia de apellidos, es fácil confundir con los naturales de España. Al trazar la trayectoria individual de cada uno de los alumnos españoles, ha sido necesario rebasar el límite cronológico que nos hemos marcado en la medida en que su estancia en Beaumont College se prolongue más allá del año 1868, si bien no haremos referencia a los alumnos ingresados con posterioridad a dicho año.

Como tendremos ocasión de comprobar, el internado jesuita de Beaumont proporcionará–durante la fase final del reinado de Isabel II–un espacio políticamente neutral, un lugar de encuentro en el que van a confluir con vistas a su educación una serie de jóvenes de nacionalidad o ascendencia española cuyos progenitores defendían–o, en algunos casos, acabarían defendiendo–opciones dinásticas de signo adverso, a saber, la liberal (representada por la monarquía constitucional efectiva de Isabel II) o la carlista (a cuya cabeza se situó, virtualmente desde 1864, el pretendiente D. Carlos de Borbón y Austria-Este), ambas en pugna durante gran parte del siglo XIX.[24]

El registro de alumnos de Beaumont recoge el ingreso de un "Antonio Vidal" el 28 de enero de 1862, sin añadir otro tipo de información.[25] El Prefecto de Disciplina, James Splaine,[26] escribió en su diario que Vidal fue el decimocuarto alumno en llegar al colegio, y al hablar de su procedencia lo define como "entre

[24] "En las seis décadas centrales del siglo XIX, el carlismo consiguió movilizar a millares de hombres e implicar a otras tantas familias, provocando, en su permanente enfrentamiento con el liberalismo, dos auténticas guerras civiles–las denominadas Primera y Segunda guerra carlista (1833-1840 y 1872-1876), en las que la palabra "carlista" resulta a veces un eufemismo que parece ocultar el sello fratricida–y un número en nada despreciable de conflictos bélicos menores, pronunciamientos y demás asonadas." Jordi Canal, *El carlismo. Dos siglos de contrarrevolución en España* (Madrid: Alianza Editorial, 2000) p. 9.

[25] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[26] *10.ii.1834 Liverpool; SJ 20.ix.1854; †21.xii.1901 Richmond (Yorkshire) (*Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970*, ed. Rufo Mendizábal, S.J. [Roma: Apud Curiam P. Gen., 1972] p. 182, núm. 112).

inglés y español."[27] Gracias al censo de población de Inglaterra de 1861 es posible identificar a este muchacho como Antonio Walter Vidal Pitman, de 13 años, nacido en Londres y residente cuando se confeccionó el censo (7 de abril de 1861) en el nº 58 de Queen Anne Street, distrito de Marylebone de la capital inglesa. Este domicilio era una casa de huéspedes que regentaba su tía Adelaida Pitman y en la que también vivía la madre de Antonio, la súbdita británica Juana Pitman.[28] Podemos conjeturar que el padre tuviera entonces su residencia en Madrid, tratándose sin duda del prestigioso abogado Antonio Vidal, pues en dicha ciudad fallecería de encefalitis–el 28 de marzo de 1864–una persona así llamada que el diario *The Times* identifica como "yerno de la difunta Señora Pitman."[29]

El joven Antonio Vidal participó en varias ocasiones en las obras de teatro que se representaban en el colegio. En la primera de ellas, "The White Horse of the Peppers" (Samuel Lover), puesta en escena durante las fiestas de Carnaval de 1862, Vidal encarnó a Darby Donaghue. En el mismo papel lo encontramos cuando se escenifica de nuevo este "drama cómico" con motivo de la Academia del día de San Ignacio de aquel año. También figuró como actor en cada una de las tres obras representadas en Beaumont para amenizar el Carnaval de 1863: la tragedia "The Iron Chest," la comedia "'Twould puzzle a Conjurer" y la farsa "B.B."[30] Antonio Vidal permaneció en Beaumont hasta la conclusión, a finales del mes de julio, del curso 1862-63.[31] Es probable que la enfermedad de su padre le obligara a trasladarse a España, si bien volvería posteriormente a Londres, donde acabaría estableciéndose.[32]

---

27 "A preface to a Prefect's Journal, Beaumont Lodge 1862," en "Prefect's Journal 1862-64," ABSI, 5/1/1.

28 En el censo figura como "Juana Vidal," que era el apellido de su marido. Véase "General Register Office: 1861 Census Returns," Kew, Surrey, The National Archives, RG9/71, f. 105, p. 10.

29 "Deaths," *The Times* (26 abril 1864) 1. El abogado Antonio Vidal tuvo amistad con el militar carlista Enrique Téllez de Lazeu, secretario de D. Juan [III] de Borbón y Braganza (1822-87). En 1862 el Sr. Vidal intentó, sin éxito, que el Gobierno español aceptara el reconocimiento de la reina Isabel II y el sometimiento a ella que pretendía Don Juan. Véase Antonio Pirala, *Historia Contemporánea. Segunda Parte de la Guerra Civil. Anales desde 1843 hasta el fallecimiento de Don Alfonso XII*, 6 vols. (Madrid: Felipe González Rojas, 1892-1895) I, 902; Jaime del Burgo, *Carlos VII y su tiempo. Leyenda y realidad* (Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura/Fundación Hernando de Larramendi, 1994) p. 107.

30 William Ross, S.J., "Annals of the Beaumont stage," *The Beaumont Review* 4 (1895) 150-52; Kenelm Digby Beste, S.J., "The College stage. Past and present," *The Beaumont Review* 56 (1908) 458-60.

31 [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 2.

32 En 1871 aparece censado en el nº 41 de University Street (Marylebone), como empleado de su padrino el Sr. José Lacabra, que era afinador de pianos. Diez años después, Antonio Vidal–viudo–reside con su tía Adelaida Pitman en la pensión que ésta regentaba en York Place, nº 1. En 1901, Vidal es trabajador por cuenta ajena y está casado en segundas nupcias con Florence



James Eccles, S.J., primer Rector de Beaumont College (1861-67)

Harcourt. Con ella, sus seis hijas y dos sirvientes, vive en el municipio londinense de Kensington. Véase "General Register Office: 1871 Census Returns," Kew, Surrey, The National Archives, RG10/211, f. 101, p. 119; "General Register Office: 1881 Census Returns," *ibidem*, RG11/0141, f. 7, p. 7; "General Register Office: 1901 Census Returns," *ibidem*, RG13/24, f. 15, p. 22.

El 2 de junio de 1862 se produjo el ingreso de "Alfredo Amaya," que "procedía de Madrid, se decía español, pero para los espectadores es moro."[33] Con su matriculación se alcanzó la veintena de alumnos, acontecimiento que–como había prometido el Superior, P. James Eccles, S.J.[34]–se intentó celebrar el jueves 5 de junio con una excursión a la cercana población de Windsor, aunque finalmente tuvieron que regresar todos al colegio a causa de la lluvia.[35] De la corta estancia de Amaya en Beaumont (hasta julio de 1863)[36] tenemos poca información: sólo ha trascendido que una ulceración cutánea que sufrió a principios del curso 1862-63 le retuvo varios días en cama.[37]

Los años fundacionales de Beaumont College fueron difíciles tanto para la

---

[33] "A preface to a Prefect's Journal, Beaumont Lodge 1862," en "Prefect's Journal 1862-64," ABSI, 5/1/1. Citado por Christopher H. Cobb, "'Cómo ser gentleman.' Las relaciones culturales anglo-españolas y el modelo inglés para alumnos españoles en los colegios de jesuitas en Gran Bretaña," *Revista de Extremadura* 24 (1997) 52. El Prefecto de Disciplina se refiere a Amaya como "Antonio," mientras que en el registro de alumnos figura como "Alfred." Véase "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B. El profesor Cobb ("'Cómo ser gentleman,'" 52) dice que Alfredo Amaya era gibraltareño, pero no aporta ninguna evidencia que permita confirmar el dato. Sin embargo, en otro lugar (46), Cobb asegura que Antonio (sic) Amaya era originario de Madrid y que, como no tenía amigos en Inglaterra, pasó las vacaciones de Semana Santa de 1862 "aprendiendo algunas palabras de inglés de los empleados de la cocina." No hemos podido localizar esta última cita en el diario del Prefecto de Disciplina (al que Cobb remite), pero en todo caso hay que recordar que Amaya no ingresaría en el colegio hasta principios de junio de 1862.

[34] *14.x.1822 Wigan; SJ 7.ix.1839 Hodder; †8.ii.1871 Bournemouth (Foley, *Records*, VII/1, 219). El P. Eccles no sería nombrado Rector hasta el 19 de diciembre de 1864, una vez que el General de la Compañía hubo concedido a Beaumont la categoría de *collegium*. Véase "Our Colleges–Beaumont," *Letters and Notices* 3 (1865) 116; "Beaumont status from beginning: compiled by Mr. Sexton," [1910], ABSI, PO/2, f. 1.

[35] "Beaumont College. Historical Notes," *Letters and Notices* 30 (1909) 161; William Heathcote, S.J., "Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont," *The Beaumont Review* 153 (1938) 401.

[36] [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 2.

[37] "Prefect's Journal 1862-64," 7 y 11 de octubre de 1862, ABSI, 5/1/1. El Prefecto de Disciplina anotó en su diario que el 11 de octubre de 1862–justo el día que Amaya se recuperó de la enfermedad–visitaron el colegio el joven Carlos Martínez de Irujo Alcázar (1846-1909)–posteriormente VIII duque de Sotomayor y III marqués de Casa Irujo–, su hermano menor (Manuel) y la madre de ambos (Doña Gabriela Alcázar Vera de Aragón, VII duquesa de Sotomayor). Es muy probable que los hermanos Martínez de Irujo se dirigieran al internado de Stonyhurst, donde ambos estudiaron de 1860 a 1864. Véase *Stonyhurst Lists. 1794-1886* (Stonyhurst: Stonyhurst Magazine Office, 1886) p. 30; Henry James A. Sire, *Gentlemen Philosophers. Catholic Higher Studies at Liège and Stonyhurst College 1774-1916* (Worthing: Churchman Publishing, 1988) p. 170.

Comunidad jesuita[38] como para el alumnado. Ambos colectivos experimentaron los inconvenientes de vivir en un edificio–una antigua mansión privada–que no había sido diseñado originalmente para colegio, por lo que hubo que realizar urgentemente obras de adaptación. En compensación, los estudiantes disfrutaban entonces de una generosa libertad de movimientos y la disciplina era mucho menos severa que en Stonyhurst.[39] En julio de 1864 se había alcanzado la cifra de 80 alumnos y Beaumont comenzaba a hacerse un nombre entre los colegios católicos de Inglaterra:

> El colegio está consiguiendo respeto e influencia en la zona. Durante los dos primeros años hubo algunas visitas de alumnos de Eton. Expresaron su deseo de asistir a los oficios religiosos, pero esto era difícil a causa de la distancia (tres millas). Ha habido un grupo entre ellos, y quizás lo sigue habiendo todavía, deseoso de impulsar prácticas e ideas católicas, iniciadas, según parece, por uno de sus profesores.[40]

Uno de los primeros prospectos utilizados para promocionar el internado está redactado en los siguientes términos:

> Se proporciona una educación completa en Lenguas Clásicas, Matemáticas, Francés, Alemán e Inglés.
>
> La pensión, que asciende a £60 anuales, incluye el lavado de ropa.
>
> Se consideran como extras los libros, las lecciones de Música, de Dibujo, de Danza, etc.
>
> La pensión se satisfará semestralmente y por adelantado, en dos plazos iguales.
>
> La edad de admisión es de 7 a 14 años.
>
> Las vacaciones de verano comienzan el 1 de agosto y terminan a mediados de septiembre.

---

[38] Durante el periodo de nuestro estudio, la Comunidad jesuita del colegio estuvo compuesta por el siguiente número total de miembros (incluyendo sacerdotes, escolares y hermanos coadjutores): 1861-62: 20; 1862-63: 14; 1863-64: 15; 1864-65: 17; 1865-66: 22; 1866-67: 20; 1867-68: 22.

[39] Francis Devas, S.J., ed., *The History of St. Stanislaus' College, Beaumont. A Record of Fifty Years, 1861-1911* (Old Windsor: The 'Beaumont Review' Office, 1911) pp. 26-27; Bowring, "Reminiscences," p. 2.

[40] "Our Colleges–II. St. Stanislaus', Beaumont," *Letters and Notices* 2 (1864) 236.

Habrá, además, una quincena de vacaciones en Navidad.[41]

El siguiente alumno español que llegó a Beaumont–Romualdo Martínez Viñalet–lo hizo el 26 de octubre de 1864.[42] Era, con toda probabilidad, hijo del entonces capitán de navío Romualdo Martínez Viñalet, quien llegaría a ocupar en 1874 el cargo de Secretario del Despacho de Estado en el Gobierno constituido por el pretendiente Don Carlos [VII] de Borbón en las Provincias Vascongadas y Navarra.[43] Dada su corta edad (había nacido en agosto de 1854, en Málaga),[44] el pequeño Romualdo fue asignado a la "clase preparatoria" del colegio: su nombre aparece entre los que componían dicha clase cuando tuvo lugar la distribución de premios de fin de curso (1864-65).[45] Debido a su deficiente uso de la lengua inglesa–y acaso también a su tez morena–Martínez Viñalet era conocido en el colegio con el apodo de "Topsy,"[46] nombre del incontrolable personaje de *La cabaña del tío Tom*, novela de la escritora estadounidense Harriet Beecher Stowe que había alcanzado un enorme éxito de ventas en Inglaterra desde su publicación como libro en 1852. Romualdo Martínez Viñalet salió definitivamente de Beaumont al finalizar el curso 1865-66, con apenas 12 años, sin que sepamos en qué centro docente continuó sus estudios.[47]

---

[41] "College of St. Stanislaus, Beaumont, near Windsor. Conducted by the Fathers of the Society of Jesus," prospecto [1863], ABSI, PE/5.

[42] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[43] Romualdo Martínez Viñalet (Cádiz, 1814–Málaga,1882) era Capitán de Navío (Cuerpo General de la Armada) desde 1858. Sería ascendido a Capitán de Navío de 1ª clase en 1866, y a Contralmirante en 1869. Alzado en armas a favor de Carlos [VII] en 1872, en la provincia de Murcia, cayó prisionero y fue encerrado en el castillo de Gibralfaro (Málaga) hasta 1873. Además de Ministro de Estado, fue Comandante General de Fronteras, puesto de la estructura militar del Ejército carlista del Norte. Exiliado tras la guerra, Martínez Viñalet regresó a España en 1877. Véase *Estado General de la Armada para el año de 1861* (Madrid: Imprenta Nacional, 1860) p. 25; Melchor Fernández Almagro, *Historia política de la España contemporánea-1. 1868-1885* (Madrid: Alianza Editorial, 1972) p. 137; Enrique Roldán, *Estado Mayor General Carlista en las tres guerras del siglo XIX* (Madrid: Editorial Actas, 1998) pp. 169-70; del Burgo, *Carlos VII*, pp. 234, 291, 298.

[44] "Scholars at St. Stanislaus College opened Oct. 22nd 1861," en "Prefect's Journal 1862-64," ABSI, 5/1/1.

[45] *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1865, ABSI, 5/2/19.

[46] "Beaumont Lists, 1861-1911," ABSI, 5/2/3.

[47] [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 13. Sí sabemos que Romualdo Martínez Viñalet luchó en el bando de Don Carlos durante la guerra de 1872-76. Fue herido en la batalla de Udabe (Navarra), librada entre el Ejército liberal y el carlista el 26 de junio de 1873. Véase del Burgo, *Carlos VII*, p. 234.



Francisco de Zulueta, S.J., que fue un alumno destacado durante su estancia en Beaumont College (1865-71)

El 30 de mayo de 1865, muy avanzado ya el curso escolar, llega al internado jesuita el joven Francisco de Zulueta Willcox.[48] Había nacido en el domicilio familiar, nº 21 de Devonshire Place (Marylebone, Londres), el 29 de junio de 1853.[49] El abuelo paterno de Francisco, el multimillonario Pedro Juan de Zulueta Ceballos (Cádiz 1784–Londres 1855), fue uno de los propietarios de la casa de comercio "Zulueta" de Cádiz, así como agente de la compañía en Londres y en La Habana. Durante el Trienio apoyó la causa liberal, siendo Diputado por su ciudad natal y ocupando la presidencia de las Cortes en 1823. Derribado el régimen constitucional en septiembre de aquel mismo año, Pedro Juan de Zulueta hubo de exiliarse en Londres con otros muchos liberales españoles. Allí, junto con un hermano, asumió en octubre de 1826 el control de la empresa familiar, "Zulueta & Co," cuya sede social estuvo durante décadas en el nº 22 de Moorgate Street.[50]

La actividad mercantil de los Zulueta consistía, por una parte, en la exportación de vinos a Gran Bretaña y Estados Unidos, y en el transporte de manufacturas británicas a España; por otra, en el envío de azúcar cubano a Europa, principalmente a Inglaterra.[51] Paralelamente, "Zulueta & Co" participó en el negocio ilegal de la trata de esclavos (africanos y culíes chinos) con destino a Cuba. Fue precisamente Pedro José de Zulueta Madariaga–hijo primogénito de Pedro Juan y padre de Francisco–quien tuvo que enfrentarse a un proceso judicial que se siguió contra él en Londres, en octubre de 1843, por tráfico de esclavos africanos.[52] Pedro José de Zulueta (Cádiz 1809-Londres 1882) se había

[48] En el registro de alumnos aparece como "Francis de Zulueta." Véase "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[49] Según consta en el certificado (copia del registro civil) que solicitamos a la "General Register Office" de Inglaterra y que fue emitido el 9 de noviembre de 2000, obrante en nuestro poder. Véase además "Scholars at St. Stanislaus College opened Oct. 22nd 1861," en "Prefect's Journal 1862-64," ABSI, 5/1/1.

[50] Ángel Bahamonde y José Cayuela, "Entre España y el mercado mundial. El clan de los Zulueta (1823-1885)," en *Hacer las Américas. Las élites coloniales españolas en el siglo XIX* (Madrid: Alianza Editorial, 1992) pp. 227-29. El profesor Vicente Lloréns afirma que Londres fue "el verdadero centro político e intelectual de la emigración" entre 1823 y 1829 y calcula en unas mil las familias españolas que vivían en esa capital hacia 1824. Lloréns incluye a Pedro Juan de Zulueta Ceballos en la nómina de refugiados, si bien se refiere a él como "Pedro Luis Zulueta." Véase Vicente Lloréns, *Liberales y románticos. Una emigración española en Inglaterra (1823-1834)* (Madrid: Castalia, 1979) pp. 23, 28, 47, 50.

[51] Bahamonde y Cayuela, "Entre España y el mercado mundial," p. 229.

[52] La vinculación del clan de los Zulueta al sistema de producción esclavista se analiza en Bahamonde y Cayuela, "Entre España y el mercado mundial," pp. 239-45. Sobre el juicio contra Pedro José de Zulueta, que resultó absuelto de los cargos, véase Marika Sherwood, "Britain, the slave trade and slavery, 1808-1843," *Race & Class* 46/2 (2004) 54-77.

incorporado muy joven a la actividad de "Zulueta & Co," desempeñando la función de agente de la compañía en La Habana. Además, desde 1834, fue accionista y consejero de la conocida empresa naviera "Peninsular and Oriental Steam Navigation Company" (P&O). Tras obtener la nacionalidad británica en 1836 y hacerse miembro de la Iglesia anglicana, Pedro José se casó con Sophia Ann Willcox (Northampton 1813–Londres 1885), que era la hija mayor de Brodie McGhie Willcox, uno de los fundadores de la P&O.[53] De este matrimonio nacieron una hija (Sofía Josefina) y cuatro hijos (Brodie Manuel, Pedro Juan, José María y Francisco), siendo Francisco el menor de los varones. No tardarían los cónyuges en profesar la religión católica, influidos por el "Movimiento de Oxford": "Tanto la mujer como el marido encontraron la paz y la seguridad que buscaban en la Iglesia de Roma, de la que fueron fervientes miembros el resto de sus vidas."[54]

Cuando Francisco de Zulueta Willcox ingresa en Beaumont en mayo de 1865, su padre llevaba casi diez años al frente de la casa de comercio "Zulueta & Co" de Londres, coasociado a sus tres hermanos: Mariano José, José Servando y Antonio de Zulueta Madariaga.[55] El ingente patrimonio que Pedro José de Zulueta tenía en Cuba se encontraba entonces en pleno proceso de liquidación y trasvase a Gran Bretaña y España y, en menor medida, a Estados Unidos y Francia.[56] Desde 1856, Pedro José poseía el título de conde de Torre Díaz, lo que le permitió ser nombrado Senador vitalicio dos años más tarde.[57]

Francisco de Zulueta gozó de cierta popularidad entre sus compañeros y profesores. Éstos se referían a él con el apelativo "Zoo,"[58] palabra que en inglés

---

[53] Sherwood, "Britain," 69. La investigadora Marika Sherwood ("Britain," 70) asegura que Brodie McGhie Willcox (1785-1862) tuvo también alguna relación con la trata de esclavos africanos mientras estuvo asociado con Arthur Anderson ("Willcox & Anderson," precursores de P&O) en los años veinte y treinta del siglo XIX. El Sr. Willcox sería elegido Diputado (liberal) por la circunscripción de Southampton en 1847, y reelegido en 1859.

[54] F. A. Forbes, *Rafael, Cardinal Merry del Val. A character sketch* (London: Longmans, Green and Co., 1932) p. 13.

[55] Mariano José (1817?-1888) y José Servando (1824?-1874) fijaron su residencia en Londres, mientras que Antonio fue el representante de la compañía en Cádiz.

[56] Su fortuna ascendía en 1877 a 83.100.998 reales, caudal que se distribuía geográficamente de la siguiente manera: el 41,45% en Inglaterra, el 31,12% en España, el 11,71% en Cuba, el 6,81% en Estados Unidos y el 3,60% en Francia. En contraste, el 56,17% del patrimonio de Pedro Juan de Zulueta Ceballos en 1854 correspondía a bienes en Cuba. Véase Bahamonde y Cayuela, "Entre España y el mercado mundial," pp. 255-62.

[57] Sucedía en el título nobiliario a su padre, Pedro Juan de Zulueta Ceballos, que obtuvo el condado de Torre Díaz en 1847 y fue Senador en la legislatura 1846-47. Véanse sus expedientes personales: Madrid, Archivo del Senado, signaturas HIS-0468-01, HIS-0468-02.

[58] "Beaumont Lists, 1861-1911," ABSI, 5/2/3.

se pronuncia de modo similar a la primera sílaba de su apellido. Frank Bernard, uno de los alumnos que coincidió con él en el colegio, lo recuerda como una persona simpática ("un rasgo de familia"), tolerante, alegre y con un gran sentido común. Muy pronto se pondrían de manifiesto las dotes de Francisco de Zulueta para el canto y la música. Con 14 años tenía ya una voz melodiosa y dirigía una orquesta escolar de 16 instrumentos: "Era un genio nato. Parecía saber más de todos y cada uno de los instrumentos que los propios intérpretes, y todos nosotros aprendíamos mucho de él en los ensayos."[59] También fue Zulueta asiduo protagonista de las "exhibiciones académicas" que tenían lugar cada fin de curso, en las que era elegido para declamar escenas de famosos dramaturgos o cantar alguna pieza suelta.[60] No menos destacado fue el rendimiento académico de Francisco, si tenemos en cuenta los numerosos premios y accésit obtenidos en las cinco clases del internado por las que pasó (designadas, según la nomenclatura al uso en Stonyhurst, como "Rudimentos," "Gramática," "Sintaxis," "Poesía" y "Retórica").[61] Como colofón a sus estudios, Zulueta aprobó en julio de 1871 el examen de ingreso en la Universidad de Londres (London Matriculation Examination), prueba cuya superación constituía entonces el objetivo académico final del colegio.[62]

---

[59] Reminiscencias de Frank Bernard (Beaumont, 1867-74), publicadas en "Obituary. Father Francis de Zulueta, S.J.," *The Beaumont Review* 150 (1937) 218-19.

[60] Las intervenciones de Francisco de Zulueta fueron las siguientes: curso 1865-66, escena de *Le Mariage Forcé* (Molière); curso 1866-67, escenas de *Le Bourgeois Gentilhomme*" (Molière) y de *As You Like It* (Shakespeare); curso 1867-68, escena de *Le Bourgeois Gentilhomme* (Molière); curso 1868-69, escenas de *Le Mariage Forcé* (Moliere) y de *The Critic* (Sheridan); curso 1870-71, autor e intérprete del "Intento de reproducir un coro de *Antígona*," e intérprete de "Quando di sangue tinto" (Belisario), a duo con su compañero de colegio Frederick Mivart (hijo del eminente biólogo inglés St George Jackson Mivart). El 2 de agosto de 1871, ya en el almuerzo posterior a la Academia, Zulueta cantó el aria "Spirito gentil," de *La Favorita* (Donizetti). Véase *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1866, 1 de agosto de 1867, 4 de agosto de 1868, 3 de agosto de 1869 y 2 de agosto de 1871, ABSI, 5/2/19.

[61] Curso 1865-66: premio en Francés y accésit en Matemáticas, en la "cuarta clase" (Rudimentos). Curso 1866-67: alumno distinguido por sus calificaciones en la clase de Rudimentos. Curso 1867-68: dos premios por su rendimiento académico en la clase de Gramática. Curso 1868-69: ocupa el segundo lugar en la clase de Sintaxis y obtiene medalla. Curso 1869-70: accésit en Religión y premio por su redacción sobre "El reinado de Carlos I," en la clase de Humanidades (o Poesía). Curso 1870-71: accésit en Religión, premio por su rendimiento académico en la clase de Retórica, mención honorífica por su redacción sobre "La muerte de Santo Tomás de Canterbury" y mención honorífica en Elocución. Véase *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1866, 1 de agosto de 1867, 4 de agosto de 1868, 3 de agosto de 1869, 2 de agosto de 1870 y 2 de agosto de 1871, ABSI, 5/2/19.

[62] Además de Zulueta, superaron el examen en 1871 otros tres alumnos de Beaumont: Charles Sydney Beauclerk, Herbert Fincham y Wilfrid Wilberforce. Véase "Beaumont and the London University," *The Beaumont Review* 4 (1895) 188-89.

Francisco de Zulueta perteneció a la Congregación Mariana de Beaumont (instituida en 1862): el día de la Inmaculada de 1869 fue elegido secretario de la junta directiva, pasando a desempeñar el cargo de prefecto de la Congregación durante el curso siguiente.[63] El "viaje de fin de curso" de Zulueta consistió en una excursión por el Támesis, a bordo de un bote de remos, desde Oxford hasta el municipio londinense de Richmond. Realizó el trayecto con otros cuatro compañeros que también finalizaban sus estudios aquel curso de 1870-71. El día 4 de agosto de 1871 hicieron escala en Old Windsor y pernoctaron en Beaumont. Los cinco jóvenes hablaron aquella noche de sus planes de futuro, si bien Zulueta no desveló que tenía intención de entrar en la Compañía de Jesús.[64] En efecto, Francisco de Zulueta sería admitido como novicio el 14 de octubre, tras el paréntesis veraniego. El conde de Torre Díaz acudió el día antes junto a su hijo–que se encontraba en Beaumont College–con objeto de acompañarle al noviciado de Roehampton, donde el joven Zulueta debía iniciar su nueva vida como jesuita.[65]

La llegada del siguiente alumno español a Beaumont se produjo el 30 de agosto de 1865, justo tres meses después de que lo hiciera Zulueta. Se trataba de José Ventura Roca de Togores Aguirre-Solarte, nacido en Madrid el 22 de septiembre de 1852.[66] Le llevó al colegio su padre, Mariano Roca de Togores Carrasco (I marqués de Molins y I vizconde de Rocamora), que había llegado a Londres a las 9 de la mañana de ese mismo día para incorporarse a su puesto de Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario de Isabel II ante la reina Victoria.[67]

---

[63] "Prefect's Journal 1865-1873," 8 de diciembre de 1869, ABSI, 5/1/2; *The Beaumont Lists for Fifty Years, 1861-1911. Supplement to The Beaumont Review* (Old Windsor: The Beaumont Review Office, 1911) p. 6.

[64] William Heathcote, uno de los alumnos excursionistas, sí comunicó a Zulueta que había decidido ingresar en el noviciado en septiembre. Véase William Heathcote, S.J., "Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont," *The Beaumont Review* 158 (1940) 262-63. Heathcote: *22.vii.1853 Colway; SJ 7.ix.1871 Roehampton; †9.ix.1924 Bournemouth (*Letters and Notices* 40 [1925] 64-69).

[65] "Prefect's Journal 1865-1873," 11, 12, 13 y 14 de octubre de 1871, ABSI, 5/1/2; "Minister's Journal 1868-1882," 11, 13 y 14 de octubre de 1871, ABSI, 5/1/7. Zulueta: *29.vi.1853 Londres; SJ 14.x.1871 Roehampton; †11.i.1937 Roehampton (*Letters and Notices* 52 [1937] 155-60).

[66] "Scholars at St. Stanislaus College opened Oct. 22nd 1861," en "Prefect's Journal 1862-64," ABSI, 5/1/1.

[67] En el registro de alumnos ("Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B) figura José Ventura Roca de Togores como ingresado el 5 de septiembre de 1865. Sin embargo, el Prefecto de Disciplina anotó en su diario la llegada de padre e hijo el día 30 del mes anterior. Mariano Roca de Togores se identificó como "Le Marquis de Molins. Envoyé Extraordinaire et Ministre Plénipotentiaire de S.M. Catholique." Véase "Prefect's Journal 1865-

Mariano Roca de Togores Carrasco (Albacete 1812-Lequeito 1889), Grande de España desde 1863, fue una personalidad del Madrid isabelino. Ocupó diversas carteras ministeriales–entre ellas la de Marina–durante la Década Moderada (1843-54) bajo la presidencia del general Narváez y otros. Varias veces Diputado a Cortes y Senador vitalicio, Roca de Togores destacó además como escritor polifacético, siendo nombrado director de la Real Academia Española el mismo año que iniciaba su embajada en Londres.[68] Casado en 1849, en segundas nupcias, con Mª del Carmen Aguirre-Solarte Alcíbar (1828-99), tuvo Mariano Roca de Togores cinco hijos de este matrimonio: José Ventura, Mª del Carmen, Ángela, Fernando y Alfonso. José Ventura–que era el primogénito–se llamaba como su abuelo materno, José Ventura Aguirre-Solarte Iturraspe (1793-1842), comerciante y banquero vizcaíno establecido en Londres.[69]

José Ventura Roca de Togores ("Joseph Roca") ingresó en la "tercera clase" del colegio,[70] equivalente a la de "Figures" (11-12 años), aunque por su edad debería haber sido encuadrado en el nivel inmediatamente superior. Esto se debió, sin duda, a su insuficiente dominio de la lengua inglesa. No tardarían sus padres en desplazarse desde Londres para verle, teniendo lugar la primera visita el domingo 17 de septiembre de 1865.[71] Pocas semanas después se produjo un importante acontecimiento en Beaumont que causó un gran revuelo y que mereció un día completo de vacación: se alcanzó la notable cifra de 100 alumnos matriculados en el internado.[72] Los marqueses de Molins volvieron a visitar a su

---

1873," 30 de agosto de 1865, ABSI, 5/1/2; José Pablo Alzina, *Embajadores de España en Londres. Una guía de retratos de la Embajada de España* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2001) p. 246.

68 Apartado de la política tras la Revolución de 1868, el marqués de Molins sería una figura clave en la Restauración de Alfonso XII. Desempeñó, entre otros, los cargos de Ministro de Marina (1874-75), Embajador en París (1875-79, 1879-81), Ministro de Estado (1879) y Embajador cerca de la Santa Sede (1883-85). Véase Alfonso Roca de Togores, *Una embajada interesante: apuntes para la historia 1875-1881* (Madrid: Imprenta Alemana, 1913) pp. 209-10.

69 Desde los años veinte del siglo XIX, José Ventura Aguirre-Solarte estuvo asociado a la importante firma comercial "Murrieta," con domicilio social en el nº 8 de Old Jewry, Londres. Véase *The Post Office London Directory, 1841. Part 1: Street, Commercial & Trades Directories* (London: Kelly, 1841) p. 190; Montserrat Gárate Ojanguren, "Los Murrieta: comerciantes banqueros de Londres en el XIX," en *Haciendo historia: homenaje a Mª Ángeles Larrea*, eds. Rafael Mª Mieza Mieg y Juan Gracia Cárcamo (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2000) pp. 163-76.

70 *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1866, ABSI, 5/2/19.

71 "Prefect's Journal 1865-1873," 17 de septiembre de 1865, ABSI, 5/1/2. El marqués de Molins y su esposa residían en el nº 7 de Portman Square. Véase Alzina, *Embajadores*, p. 248.

72 El listón se elevó a 100 gracias a la llegada, el 10 de octubre de 1865, de los hermanos Charles Bertram, George Leopold y Richard Eustace Bellew, que eran hijos de Sir Edward Joseph Bellew (1830-95), II barón Bellew de Barmeath (Irlanda), y de Augusta Mary Bryan. Charles Bertram (1855-

hijo en la festividad de Todos los Santos de ese mismo año, acompañados por Carlos Martínez de Irujo Alcázar (futuro duque de Sotomayor), que era entonces agregado en la legación española de Londres. Tras pasar las dos semanas que duraban las vacaciones de Navidad con sus padres, José Ventura regresó al internado el 10 de enero de 1866.[73]

En el curso 1865-66 se produjeron los primeros casos de indisciplina y, en consecuencia, las primeras azotainas a los infractores. Fue muy criticado por el alumnado el hecho de que se recurriera al castigo corporal para sancionar a dos jóvenes irlandeses que se habían ausentado sin permiso de la sala de estudio a principios del mes de febrero: uno de ellos confesó que había estado fumando en el hueco de la escalera y el otro no pudo justificar su ausencia. Los azotes fueron administrados por un hermano coadjutor en presencia de varios miembros de la comunidad jesuita: el Rector, el Viceministro, el Prefecto de Disciplina y el Subprefecto. El Prefecto, Richard Sharp,[74] señaló la función ejemplarizante de los castigos: "Creo que la mayoría de los alumnos, en el fondo de sus corazones, ha decidido no poner en peligro sus cuartos traseros."[75]

José Ventura Roca de Togores fue autorizado a desplazarse a Londres para pasar la Semana Santa de 1866 con su familia. Se trató de un permiso excepcional, pues los únicos periodos de vacaciones que disfrutaban los internos en esta época eran los de Navidad y verano.[76] También pudo presenciar–en los primeros días de junio–las famosas carreras de caballos en el cercano hipódromo de Ascot (Berkshire), donde probablemente se reuniría con sus padres para disfrutar del acontecimiento deportivo y social.[77] A partir de mediados de ese mes de junio se produjo alguna variación en el menú del desayuno: la introducción de la mantequilla y la sustitución de los panecillos

---

1911) sucedería a su padre como III barón en 1895 y sería sucedido, a su vez, por George Leopold (1857-1935) en 1911. Ambos hermanos fueron elegidos representantes (vitalicios) de la nobleza de Irlanda en la Cámara de los Lores británica, en 1904 y 1914 respectivamente. Véase "Prefect's Journal 1865-1873," 10 y 12 de octubre de 1865, ABSI, 5/1/2; George Edward Cokayne, *The Complete Peerage*, 2ª ed. Vicary Gibbs et al., 13 vols. (London, 1910-1940) II, 103-04.

[73] "Prefect's Journal 1865-1873," 1 de noviembre de 1865 y 10 de enero de 1866, ABSI, 5/1/2.

[74] *13.viii.1839 Bristol; SJ 7.ix.1857; †14.ii.1914 Skipton (Mendizábal, *Catalogus defunctorum*, p. 238, núm. 207).

[75] "Prefect's Journal 1865-1873," 5 de febrero de 1866, ABSI, 5/1/2.

[76] "Prefect's Journal 1865-1873," 28 de marzo de 1866, ABSI, 5/1/2. No será hasta el año 1871 cuando se dé a los alumnos la posibilidad de tomar vacaciones desde el Miércoles Santo hasta el jueves de la Semana de Pascua. Véase William Heathcote, S.J., "Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont," *The Beaumont Review* 158 (1940) 263-64.

[77] "Prefect's Journal 1865-1873," 31 de mayo de 1866, ABSI, 5/1/2.

calientes por *petits paines* fríos.[78] En la Academia de fin de curso, José Ventura obtuvo un accésit en Matemáticas. Estuvieron presentes en Beaumont aquel primero de agosto, entre otros, los marqueses de Molins, la condesa de Torre Díaz y el II conde de Gainsborough, Charles George Noel, (este último, convertido al catolicismo en 1851).[79] La misión diplomática de Mariano Roca de Togores en Londres había concluido el 17 de julio de 1866, motivo que probablemente explica que su hijo no prosiguiera estudios en Beaumont. Ignoramos, no obstante, si José Ventura regresó a España para continuar su educación tras las vacaciones de verano o si fue enviado a otro centro de enseñanza de Inglaterra o de la Europa continental.[80]

En el registro de alumnos de Beaumont figura el ingreso de "Salvador Abarzuza" el 19 de octubre de 1865.[81] Justo el día antes había fallecido en su residencia de Hertfordshire el premier británico, Henry John Temple, Lord Palmerston, hombre de tan enorme ascendiente que sobre él se ha afirmado: "A los ojos del mundo y de su país Palmerston era Inglaterra e Inglaterra era Palmerston."[82] Hemos podido identificar a este muchacho como Salvador de Abarzuza Saris, nacido en Cádiz el 12 de enero de 1853 y bautizado en la

---

[78] "Prefect's Journal 1865-1873," 17 de junio de 1866, ABSI, 5/1/2; William Heathcote, S.J., "Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont," *The Beaumont Review* 156 (1939) 94.

[79] *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1866, ABSI, 5/2/19; "Prefect's Journal 1865-1873," 1 de agosto de 1866, ABSI, 5/1/2. Charles George Noel (1818-81) era conde de Gainsborough desde el fallecimiento del I conde en junio de 1866. Su segundo hijo varón, Edward Noel (1852-1917), estuvo en Beaumont desde noviembre de 1865 hasta agosto del año siguiente. Continuó sus estudios en el prestigioso Oscott College (Birmingham) y en 1874 ingresó en el Ejército británico, llegando a alcanzar el grado de Coronel. Véase Sir F. C. Burnand, ed., *The Catholic Who's Who & Year Book 1909* (London: Burns & Oates, 1909) p. 362; Cokayne, *Complete Peerage*, V, 599-603.

[80] José Ventura Roca de Togores Aguirre-Solarte sucedió a su padre en los títulos de marqués de Molins y vizconde de Rocamora en 1889 y debió fallecer en 1925. No tuvo descendencia, por lo que un Real Decreto de 21 de junio de 1924 le había autorizado a designar sucesor o sucesores en ambas dignidades entre sus hermanos de doble vínculo o los hijos de éstos. Tanto el marquesado como el vizcondado recayeron, en 1926, en su hermano Fernando (que era I marqués de Rocamora desde 1890). Véase *Gaceta de Madrid* (24 de junio de 1924) p. 1487, (10 de febrero de 1926) p. 738; Barón de Cobos de Belchite, "Grandezas y Títulos concedidos por S. M. el rey D. Alfonso XIII," *Hidalguía* 42 (1960) 612.

[81] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B. El Prefecto de Disciplina del colegio anotó su llegada: "No dejó de llover en todo el día. Vino un nuevo alumno, un español," "Prefect's Journal 1865-1873," 19 de octubre de 1865, ABSI, 5/1/2.

[82] G. M. Young, *Victorian England. Portrait of an Age* (Oxford/New York: Oxford University Press, 1983) p. 70. La muerte de Lord Palmerston fue registrada en el diario del Prefecto de Disciplina. Véase "Prefect's Journal 1865-1873," 18 de octubre de 1865, ABSI, 5/1/2.

parroquia del Rosario de dicha ciudad.[83] Sus padres, el gaditano Fernando de Abarzuza Imbrechts y la catalana Montserrat Saris Fernández Saavedra, se habían casado en la Catedral de La Habana en 1837. Salvador era el quinto de los siete hijos (tres varones y cuatro hembras) habidos del matrimonio.[84]

Fernando de Abarzuza había amasado una considerable fortuna gracias a herencias familiares y, sobre todo, a la productiva casa de comercio que poseyó en La Habana, probablemente asociado a su hermano José. Desde los primeros años cincuenta del siglo XIX, cuando menos, encontramos a "Abarzuza Hermanos" instalados en Cádiz. La compañía tuvo su domicilio en el nº 35 de la calle Murguía, en un inmueble de cinco plantas y sótano que había sido sede del Banco de Cádiz y que José de Abarzuza compró a dicha entidad en junio de 1860. Por su parte, Fernando de Abarzuza vendió al Banco de Cádiz en esa misma fecha–por 800.000 reales–la casa nº 113 de la plazuela de la Candelaria, edificio que había adquirido tres años antes en la mitad del precio de venta.[85] José de Abarzuza Imbrechts–tío carnal y padrino de Salvador de Abarzuza–fue director (1862-64), consejero y accionista del Banco de Cádiz, así como accionista de diversas sociedades de crédito gaditanas.[86] Los hermanos Abarzuza adquirieron en 1864 la hacienda de tierra y viña "del Corregidor," de 107 aranzadas, situada en el pago Carrascal del término de Jerez de la Frontera.[87] Aunque la fundación de "Abarzuza y Compañía" como casa exportadora de

---

[83] La fecha de nacimiento es la que figura en "Scholars at St. Stanislaus College opened Oct. 22nd 1861," en "Prefect's Journal 1862-64," ABSI, 5/1/1.

[84] Sabemos que las hermanas Clara, Mª Dolores y Mª Luisa de Abarzuza Saris se casaron con Vicente Haurie Chico, Francisco Javier de Palacio García de Velasco (conde de las Almenas) y José Valdés-Jauli Lanz respectivamente. Véase Archivo Histórico Provincial de Cádiz, Testamento del Excmo. Sr. D. Fernando de Abarzuza Imbrechts, 29 de noviembre de 1870, notario Ramón Mª Pardillo, tomo 591, ff. 4292-4305; 26 de agosto de 1878, notario Ricardo de Pro Fajardo, tomo 173, ff. 2129-2142.

[85] Florián Ruiz Vélez-Frías, *Los bancos de emisión de Cádiz en el siglo XIX* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1977) pp. 66-67.

[86] Desempeñó, además, los cargos de Diputado Provincial, Jefe Superior Honorario de la Administración Civil, Vocal de la Junta Provincial de Instrucción Pública y Regidor (1848-49, 1850, 1854) del Ayuntamiento de Cádiz. Véase Ruiz Vélez-Frías, *Los bancos de emisión*, pp. 105, 110, 131, 136-38, 201-06; Alberto Ramos Santana, *La burguesía gaditana en la época isabelina* (Cádiz: Fundación Municipal de Cultura, 1987) p. 541.

[87] Dato tomado del expediente personal de Buenaventura de Abarzuza Ferrer, Madrid, Archivo del Senado, signatura HIS-0002-01. Por esta misma fuente sabemos que la viña "del Corregidor" pasó en 1880 a ser propiedad de Buenaventura de Abarzuza Ferrer, que era hijo de José de Abarzuza Imbrechts. Buenaventura de Abarzuza (La Habana 1843–Madrid 1910) fue Diputado a Cortes (1869-74), Senador (1882-83, 1886, 1893-94, 1896-1904), Ministro de Ultramar (1894-95) y Ministro de Estado (1902-03).

vino de Jerez no tendrá lugar hasta 1899,[88] es plausible que esta familia gaditana se dedicara al negocio vinatero–entre otras actividades comerciales–ya en la época que tratamos.

Salvador de Abarzuza Saris llegó a Beaumont habiendo cursado y aprobado los tres primeros años del bachillerato en España: el primer año en el Instituto Provincial de Jerez (curso 1862-63), el segundo en el colegio de San Felipe Neri de Cádiz (curso 1863-64) y el tercero en el Instituto Provincial de Sevilla (curso 1864-65).[89] Lo más probable es que fuesen sus padres quienes le acompañaran a Inglaterra para internarlo en Beaumont, pues hemos podido constatar la presencia de "Mr. y Mrs. Abarzuza" entre las personas que fueron invitadas al colegio con motivo de la festividad del 1 de noviembre de 1865.[90] Salvador pasó las vacaciones de Navidad en Londres, posiblemente con el tutor que se responsabilizó de él durante su corta estancia en el internado. Su salida definitiva del colegio se produjo el 20 de abril de 1866, algo más de tres meses antes de que concluyera el curso.[91]

Menos tiempo que Abarzuza habría de permanecer en Beaumont el siguiente alumno español, Pedro Vargas. Su llegada al colegio tuvo lugar el 1 de mayo de 1866 y su salida en diciembre del mismo año.[92] Sabemos que Vargas era de nacionalidad española porque así lo indicó el Prefecto de Disciplina Sharp en su diario.[93] Mayores problemas plantea la identificación de esta persona, ya que

---

[88] Fue fundada por Fernando de Abarzuza Ferrer y se extinguió en 1949. Véase Julián Pemartín, *Diccionario del vino de Jerez* (Barcelona: Gustavo Gili, 1965) p. 7.

[89] Sevilla, Archivo Histórico Universitario, Expediente académico de Salvador de Abarzuza Saris, número 13-1-410. En este expediente hay un certificado del secretario del Instituto de Segunda Enseñanza de Cádiz en el que consta que Salvador de Abarzuza también estudió el segundo año de bachillerato en el Instituto de Jerez. Sin embargo, en el Archivo del Instituto Padre Luis Coloma de Jerez, Actas de Exámenes, tomo 3 (1862-64), figura Abarzuza como alumno del colegio de San Felipe Neri en el curso 1863-64. Era entonces director y profesor de este centro de enseñanza el filólogo Eduardo Benot Rodríguez (1822-1907).

[90] "Prefect's Journal 1865-1873," 1 de noviembre de 1865, ABSI, 5/1/2.

[91] El tutor de Salvador de Abarzuza, cuya identidad desconocemos, estuvo en el colegio el Domingo de Cuasimodo. Tanto su visita como la marcha del joven estudiante gaditano aparecen reseñadas en "Prefect's Journal 1865-1873," 8 y 20 de abril de 1866, ABSI, 5/1/2. Tenemos constancia de que Abarzuza continuó los estudios de bachillerato en el Instituto de Segunda Enseñanza de Jaén (cursos 1866-67 y 1867-68), si bien obtuvo el grado de bachiller en Artes en el Instituto de Cádiz (curso 1868-69), siendo premiado en las asignaturas de Ética, Historia Natural y Fisiología e Higiene. Se matriculó el curso siguiente en la Universidad de Sevilla para estudiar la carrera de Derecho, licenciándose en 1872.

[92] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B; [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 18.

[93] "Prefect's Journal 1865-1873," 1 de mayo de 1866, ABSI, 5/1/2.

el único dato que proporcionan los documentos del archivo jesuita de Londres es el de que Pedro Vargas "tenía algún parentesco con la Emperatriz de los franceses," es decir, con Eugenia de Guzmán (1826-1920).[94] Este indicio no ha bastado para que podamos establecer con total seguridad la filiación de Pedro Vargas, si bien barajamos la hipótesis de que se trate de un hijo de Carlos de Vargas Cerveto (Ceuta 1797–Madrid 1876). Este experimentado militar–antiguo Guardia Real de Fernando VII–había combatido en el bando carlista durante la guerra de 1833-40 (perteneció al Estado Mayor del general Zumalacárregui) y tras la firma del Convenio de Vergara decidió refugiarse en Francia, donde permaneció durante una década.[95] Acogido a la amplia amnistía concedida por Isabel II en 1849, el brigadier Carlos de Vargas reingresó en el Ejército nacional, sirviendo en Cuba hasta 1860. Al año siguiente fue destinado a Santo Domingo, siendo Capitán General de la isla desde octubre de 1863 hasta marzo de 1864. Tras la Revolución de 1868, Vargas–que tenía ya el rango de Mariscal de Campo–acompañó a la Reina a su exilio francés, si bien volvería a abrazar la causa carlista después de la abdicación de Isabel en el príncipe Alfonso (25 de junio de 1870). Carlos de Vargas fue presidente del "Centro Carlista Militar" de Madrid, en el que figuraba–entre otros jefes carlistas–Romualdo Martínez Viñalet, cuyo hijo era todavía alumno de Beaumont cuando se produjo el ingreso de Pedro Vargas.[96]

A su llegada al colegio, Pedro Vargas fue asignado a la clase de Rudimentos, permaneciendo en dicho nivel también durante el primer trimestre del curso 1866-67.[97] Tuvo como compañero de clase a Francisco de Zulueta Willcox, a quien debía superar en edad, pues, como ya hemos dicho, lo normal era que

---

[94] [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 18.

[95] Carlos de Vargas fue uno de los miembros de la comitiva que en septiembre de 1839 acompañó a Don Carlos [V] y a su familia a Bourges, ciudad fijada por las autoridades francesas como domicilio del pretendiente. Vargas era entonces ayudante de campo del infante D. Sebastián Gabriel de Borbón Braganza (1811-75), hijo de la princesa de Beira, que ostentó el rango de Capitán General durante la primera guerra carlista. Véase del Burgo, *Carlos VII*, p. 60; Javier Urcelay Alonso, "El Diario de Marianne Richards, la vida desconocida del general carlista Ramón Cabrera, conde de Morella," *Aportes* 42 (2000) 8.

[96] Los datos biográficos de Carlos de Vargas Cerveto proceden, fundamentalmente, de la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 72 vols. (Barcelona/Madrid: Espasa Calpe, 1908-1930) LXVII, 16-17. Tanto esta fuente como Enrique Roldán, *Estado Mayor General Carlista*, p. 106, indican que el mal estado de salud y la avanzada edad de Vargas le impidieron participar en la guerra carlista de 1872-76. Lo cierto es que estuvo destinado en Cuba hasta comienzos de 1875 (coincidiendo con la terminación del Ministerio-Regencia), pues mediante un Real Decreto de 14 de febrero de este año se le relevaba "del cargo de Segundo Cabo de la Capitanía general de la isla de Cuba, Subinspector de Infantería y Caballería del ejército de aquella Antilla." *Gaceta de Madrid* (15 de febrero de 1875) p. 403.

[97] *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1866 y 1 de agosto de 1867, ABSI, 5/2/19.

aquellos alumnos que no demostrasen tener un buen dominio del inglés–como probablemente era el caso de Vargas–"descendiesen" a una clase inferior a la que por su edad les hubiese correspondido. Pedro Vargas pasó parte de las vacaciones de verano en Lulworth (Dorset), donde residían los Weld, una distinguida familia de católicos ingleses muy vinculada a la Provincia Inglesa de la Compañía de Jesús.[98] El P. Thomas Meyrick, S.J. escoltó a Vargas y a otros dos estudiantes–Edward Delisle y John Filose–en el viaje de vuelta hasta el colegio, al que llegaron el 11 de septiembre de 1866.[99]

Uno de los alumnos que se matricularon en Beaumont nada más comenzar el curso 1866-67 fue un tal Samuel García, cuya entrada en el colegio quedó anotada en el registro con fecha 14 de septiembre de 1866.[100] No hemos podido confirmar que este muchacho fuese de ascendencia española, aunque tampoco nos consta que procediese de una familia hispanoamericana. Es muy probable que el Samuel que nos ocupa fuese el menor de los ocho hijos habidos del matrimonio entre Samuel García–que se dedicaba al comercio de fruta–y su esposa Sarah, ambos naturales de Londres. En el censo de población de Inglaterra de 1861 se especifica que Samuel, colegial de 9 años de edad, había nacido en la capital inglesa y que vivía con sus padres, hermanos y una sirviente en el nº 2 de Tavistock Street, en el municipio de Westminster.[101]

Aunque Samuel García no debía tener menos de 14 años cuando fue admitido en Beaumont, lo cierto es que se le destinó a la clase de "Figures," muy

---

[98] Fue Thomas Weld (1750-1810), un ex-alumno del colegio jesuita de Brujas, quien donó a sus antiguos profesores la mansión deshabitada de Stonyhurst (Lancashire), donde se establecería en 1794 el famoso internado. El Sr. Weld se había hecho construir, próxima al castillo de Lulworth, una capilla circular de considerables proporciones, de cuyo culto se encargaron (hasta 1893) capellanes jesuitas. De 1864 a 1870 ejerció el puesto de Provincial de Inglaterra el P. Alfred Weld, S.J., que era nieto de Thomas Weld. Weld: *5.viii.1823 Lancashire; SJ 21.x.1842 Hodder; †24.vii.1890 Grahamstown (*DHCJ*, IV, 4025).

[99] "Prefect's Journal 1865-1873," 11 de septiembre de 1866, ABSI, 5/1/2. Thomas Meyrick pertenecía a la comunidad de Beaumont desde 1862. Hasta su marcha del colegio a lo largo del curso 1866-67, el P. Meyrick desempeñó los cargos de Padre Espiritual y Prefecto de Estudios, siendo también profesor en distintas clases del internado. En 1873 fue recluido en un hospital psiquiátrico de Fulham durante cuatro meses y en 1879, durante diez meses, en otro hospital de Dublín. Abandonó la Compañía de Jesús en 1880. Meyrick: *12/13.x.1817? Wiltshire; SJ 21.v.1846 Italia; †24.ix.1903 Brescia (Mendizábal, *Catalogus defunctorum*, p. 189, núm. 527; Ernest Fontana, "Thomas Meyrick, Jesuit Madness, and Hopkins," *The Victorian Newsletter* 104 (2003) 31-33).

[100] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[101] Véase "General Register Office: 1861 Census Returns," Kew, Surrey, The National Archives, RG9/177, f. 58, pp. 39-40.

por debajo del nivel que teóricamente le correspondía.[102] Antes de que pasara un mes desde su llegada hubo un día de asueto en el internado, dado que la cifra de alumnos matriculados llegó a 120.[103] En febrero de 1867 se introdujo el gas como sistema de alumbrado en las aulas, los dormitorios y las salas de juego, en sustitución de las lámparas de aceite. Justo un mes después se extendió la instalación a la sala de estudio.[104] El 19 de julio de 1867, viernes, se disputó en el terreno de juego de Beaumont el primer partido de críquet entre el internado jesuita y el Oratory School, un encuentro que finalizó con la victoria del equipo local. Aunque algunas decisiones de los árbitros resultaron polémicas, los jugadores del colegio de Birmingham quedaron satisfechos de la hospitalidad dispensada por sus anfitriones: en el almuerzo, que mereció el calificativo de "regio," se bebió vino clarete.[105]

A partir del 5 de noviembre de 1867, el P. James Eccles fue sustituido como Rector de Beaumont por el veterano Francis Clough, S.J.,[106] quien ya había desempeñado el cargo en el internado de Stonyhurst (1848-61) y en el colegio para externos de Liverpool (1861-65). Durante su rectorado, que habría de durar cuatro años, el P. Clough procedió a ampliar las libertades concedidas por su antecesor a los alumnos, hasta el punto de que una visita no autorizada de un grupo de ellos al hipódromo de Ascot motivó que algunos padres exigieran una disciplina más estricta.[107] Por su parte, Samuel García abandonó Beaumont en agosto de 1868, tras haber permanecido dos cursos completos en el internado.[108]

---

[102] *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 1 de agosto de 1867, ABSI, 5/2/19.

[103] "Prefect's Journal 1865-1873," 4 de octubre de 1866, ABSI, 5/1/2.

[104] "Prefect's Journal 1865-1873," 9 de febrero y 9 de marzo de 1867, ABSI, 5/1/2; William Heathcote, S.J., "Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont," *The Beaumont Review* 156 (1939) 96.

[105] "Ignotus" [Wilfrid Bowring], *Beaumont v. Oratory 1867-1925* (Windsor: Robert Brodie & Son, 1926) pp. 6-7.

[106] *25.iii.1810 Liverpool; SJ 26.iii.1829 Hodder; †22.vi.1891 Stonyhurst (*Letters and Notices* 21 [1891] 131-37).

[107] Bowring, "Reminiscences," p. 2; William Heathcote, S.J., "Reminiscences of School Life in the Early Days of Beaumont," *The Beaumont Review* 157 (1939) 212.

[108] [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 19. Sabemos que en 1871, Samuel García, huérfano de padre, trabajaba en Londres como empleado de una agencia de publicidad. Diez años más tarde aparece censado en Tormoham (Devon), siendo su profesión la de marchante de obras de arte. En 1901, ya casado con una inglesa, vivía en la metrópolis (Marylebone) y era encargado en una fábrica de botellas. Véase "General Register Office: 1871 Census Returns," Kew, Surrey, The National Archives, RG10/362, f. 48, p. 31; "General Register Office: 1881 Census Returns," *ibidem*, RG11/2169, f. 68, p. 7; "General Register Office: 1901

Ningún alumno español o descendiente de españoles ingresó en Beaumont hasta dos años después de haberlo hecho Samuel García. En efecto, el registro del colegio recoge la llegada de "Augustus Cabrera" el 19 de septiembre de 1868,[109] coincidiendo con el pronunciamiento militar que, iniciado en la Bahía de Cádiz, acabaría provocando el destronamiento de la reina Isabel II y su salida de España. Los nombres de pila de este muchacho eran Ferdinand Augustus Ramon (Fernando Augusto Ramón), segundo hijo varón del célebre caudillo carlista Ramón Cabrera Griñó (Tortosa 1806–Wentworth 1877) y de su esposa Marianne Catherine Richards (1820 Londres–1915 Wentworth). Instalado en Inglaterra tras el fin de la guerra de los Matiners (1846-49), Ramón Cabrera (I conde de Morella y I marqués del Ter) se había casado—el 29 de mayo de 1850—con la Srta. Richards, una opulenta dama protestante que pertenecía a la alta sociedad londinense:[110] "Al ser los contrayentes de distinta religión y siguiendo la prescripción eclesiástica, en la inscripción matrimonial se hace constar la promesa hecha por los cónyuges de que los hijos que se hubieran en el matrimonio serían educados en la religión católica."[111] Serían cinco los vástagos que tendría el matrimonio Cabrera: María Teresa (1852-1918), Ramón (1854-1940), Augusto (1855-1914), Leopoldo (1860-1909) y Ada (1862-1934).

Augusto Cabrera vino al mundo el 25 de diciembre de 1855 a las 9.45 de la noche en la residencia familiar de Londres (nº 81 de Eaton Square), siendo bautizado el 1 de enero del año siguiente.[112] Fueron sus padrinos el brigadier José Domingo Arnau y su esposa Teresa Calderó Griñó, si bien en la ceremonia

---

Census Returns," *ibidem*, RG13/116, f. 124, p. 29.

[109] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[110] Marianne Catherine era la única descendiente de Robert Vaughan Richards (1790-1846) y de Jane Chalie (fallecida en 1822). Su abuelo paterno, Sir Richard Richards (1752-1823), eminente abogado galés y presidente de la Court of Exchequer, llegó a alcanzar una notable posición económica. Al morir en 1838 el comerciante de vinos Matthew Chalie, abuelo materno de Marianne, ésta se convirtió en heredera de extensas propiedades agrícolas en el sudeste de Inglaterra. Las rentas anuales de la condesa de Morella ascendían en 1850 a 25.000 libras esterlinas. Véase Sir Bernard Burke, *A Genealogical and Heraldic Dictionary of the Landed Gentry of Great Britain and Ireland* (London: Hurst & Blackett, 1855) p. 1015; Roy Heman Chant, *Spanish Tiger. The Life and Times of Ramón Cabrera* (New York: Hippocrene Books, 1983) p. 129; Conxa Rodríguez Vives, *Ramon Cabrera, a l'exili* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989) pp. 84-87; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 11-12.

[111] Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 30.

[112] Lo más probable es que el bautizo de Augusto tuviese lugar en la Capilla Católica Francesa de Little George Street (Marylebone), donde sus padres habían contraído matrimonio y se habían bautizado su hermana y hermano mayores. Véase Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 30, 34, 36.

les representaron Rafael Homedes (sobrino del general Cabrera) y la señora Catherine Weattey.[113] Aproximadamente un año antes del nacimiento de Augusto Cabrera, su madre había adquirido en Virginia Water (Surrey)–a pocos kilómetros de Beaumont College–el latifundio y la mansión de Wentworth como segunda vivienda, aunque con el tiempo pasaría a convertirse en la residencia habitual de la familia. Cuando en 1868 el general Cabrera decide matricular a Augusto en Beaumont, el internado jesuita ya le era familiar, pues en numerosas ocasiones había asistido a misa y a otras funciones religiosas en la capilla del colegio, acompañado de sus hijos María Teresa y Ramón.[114] Llegado el momento de escolarizar a este último, el colegio elegido no fue, sin embargo, el de Beaumont, sino el Oratory School de Birmingham, donde Ramón Cabrera Richards ingresó el 10 de septiembre de 1863.[115] El mismo día se confiaba la educación de la primogénita a unas monjas de Roehampton, pertenecientes con toda probabilidad a la congregación del Sagrado Corazón de Jesús. La condesa de Morella, contraria en el fondo a que sus hijos fuesen educados en la fe católica, escribió en su diario: "¡Quiera el Todopoderoso que, a pesar de la educación que reciben, puedan en sus años de madurez volverse de los errores de la Iglesia de Roma a la verdadera fe protestante, cuyos hijos temen a Dios, no al hombre, y cuyas hijas no están contaminadas de enseñanzas malignas!"[116] Durante el año 1865 hubo al menos dos visitas de miembros de la familia Cabrera a Beaumont: la primera de ellas la protagonizaron a finales de julio "los dos Cabreras pequeños" (¿Augusto y Leopoldo?) para presenciar el partido de críquet que se jugó contra un equipo de Londres, tras el cual se quedaron a almorzar; la segunda tuvo lugar el 12 de octubre, cuando el Prefecto de Disciplina registró la presencia del "Sr. Browning con el pequeño Cabrera" (¿Augusto?) entre los invitados a la celebración que hubo en el colegio con motivo de haberse alcanzado la cifra de 100 alumnos.[117]

---

[113] José Domingo Arnau (Tortosa, 1811), casado con una hermanastra de Ramón Cabrera, fue jefe de la División de Tortosa en la primera guerra carlista y participó también en la guerra de los Matiners. Emigrado a Francia, aceptó en 1850 el indulto y la amnistía, reingresando en el Ejército nacional como Brigadier en situación de cuartel. Murió en fecha no determinada, fuera de la fidelidad carlista. Es probable que en 1855, Arnau y su esposa vivieran todavía exiliados en París. Véase Roldán, *Estado Mayor General Carlista*, pp. 42-43; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 36.

[114] Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 51.

[115] Ramón Cabrera Richards (II conde de Morella y II marqués del Ter) permaneció en el Oratorio hasta 1870. Véase T. M. Hinds, *Oratory School Register, 1859-1919* (Oratory School, Woodcote: edición privada, 1966) p. 15; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 50, 63.

[116] Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 50-51.

[117] "Prefect's Journal 1865-1873," 27 de julio y 12 de octubre de 1865, ABSI, 5/1/2.

El jesuita que confeccionó el registro de alumnos de Beaumont correspondiente al curso 1868-69 anotó, además de las fechas de nacimiento y de ingreso, otros datos complementarios de los muchachos que iban llegando al colegio. Gracias a ello sabemos que Augusto Cabrera no había estado escolarizado previamente, sino que recibió enseñanza doméstica, proporcionada probablemente por el mencionado Sr. Browning. Las lecciones de su tutor sirvieron para que Augusto adquiriera un "buen" nivel de Francés y de Latín, mientras que en Griego había llegado "hasta τύπτω." En correspondencia con su edad–casi 13 años–, fue asignado a la clase de Rudimentos y a la "Segunda clase de Aritmética."[118]

La condesa de Morella visitó a su hijo en Beaumont el jueves 22 de octubre de 1868; el general Cabrera no pudo acompañarla, pues se encontraba convaleciente de varias intervenciones quirúrgicas que se le habían practicado en una pierna con objeto de drenar un absceso, secuela de antiguas heridas de guerra.[119] Desde su matrimonio con Marianne Catherine, el otrora "Tigre del Maestrazgo," prestigioso héroe de dos guerras civiles, venía manteniendo unas relaciones contradictorias con el movimiento carlista. Transformado por la edad y por el ambiente inglés, Ramón Cabrera no llegó a participar en 1860 en el frustrado pronunciamiento de D. Carlos [VI] de Borbón, conde de Montemolín, en San Carlos de la Rápita (Tarragona). Tampoco ofreció su casa de Wentworth como lugar de celebración de un Consejo de notables carlistas convocados por el pretendiente D. Carlos de Borbón y Austria-Este, asamblea que se verificó finalmente en Londres (20 de julio de 1868) y en la que los asistentes–entre los que no se encontraba Cabrera–proclamaron Rey legítimo de España a Don Carlos [VII]. Cuando el secretario del nuevo Rey escribe el 5 de octubre de ese mismo año 1868 a Cabrera instándole a felicitar a Don Carlos, el veterano General le va a contestar con indiferencia: "Viejo ya y acaso inútil para ciertas cosas, estoy esperando, con vivas ansias, el momento que, espero en Dios, no tardará, de ocuparme de nuevo en los trabajos del campo, que son los que me procuran, con la vida de familia, satisfacciones, paz y sosiego."[120]

---

[118] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B. La asignatura de Matemáticas se enseñaba como curso independiente, cuyos cuatro niveles (ordenados de mayor a menor dificultad) no se correspondían con los del curso "clásico y literario." Es decir, un alumno podía pertenecer a una de las clases inferiores del curso clásico y, sin embargo, a una clase superior del curso de Matemáticas.

[119] "Minister's Journal 1868-1882," 22 de octubre de 1868, ABSI, 5/1/7; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 59.

[120] Reproducido por Rodríguez Vives, *Ramon Cabrera*, p. 137. Don Carlos siguió intentando atraerse al general Cabrera. En mayo de 1869 le ofreció la dirección del partido carlista y el mando de su Ejército, nombramientos que Cabrera aceptó con condiciones. Tras varios tira y afloja, incluyendo la devolución del Toisón de Oro con que le había obsequiado Don Carlos en diciembre

Augusto Cabrera fue autorizado en junio de 1869 a asistir a las carreras de caballos de Ascot.[121] Le acompañó Joseph Monteith (Beaumont, 1864-70), un joven escocés de 19 años que pertenecía a la clase de los "filósofos," constituida por aquellos alumnos que, habiendo completado sus estudios en el colegio, permanecían algún tiempo más con objeto de perfeccionar su educación:

> Como en Stonyhurst, los Filósofos tenían sus propias habitaciones, privadas y comunes, y disfrutaban de mucha libertad, y al igual que en Stonyhurst muchos de ellos eran extranjeros; pero en Beaumont su nombre era puramente honorario, ya que no había un curso de Filosofía. Se les preparaba, sin embargo, para el *Intermediate B. A.* de la Universidad de Londres, y en los dieciocho años anteriores a la abolición de los Filósofos en Beaumont, varios de ellos aprobaron este examen.[122]

El 21 de julio de 1869 se enfrentaron por segunda vez en un partido de críquet los equipos de Beaumont y del Oratorio. Se dio la coincidencia de que dos miembros de la familia Cabrera figuraron en el once titular de sus respectivos colegios: Augusto en el del internado jesuita y su hermano Ramón, como contrincante, en el del Oratory School.[123]

Durante el curso 1869-70, Augusto Cabrera estuvo matriculado en la clase de Gramática (13-14 años). Fue un año que aprovechó bien desde el punto de vista académico, llegando a obtener premio en "composición y trabajo escolar" en la distribución anual de fin de curso.[124] No hubo todavía vacaciones de Semana Santa aquel año de 1870, pero se permitió a Cabrera ir a casa posteriormente, durante la jornada del miércoles 27 de abril, y también estuvo en Wentworth del 21 al 23 de mayo y del 29 de mayo al 7 de junio.[125] El motivo de este último

---

de 1869, el General presentó su dimisión definitiva el 31 de marzo de 1870. Ramón Cabrera acabaría desertando de las filas carlistas con su reconocimiento del rey Alfonso XII como Rey de España, formalizado en París el 11 de marzo de 1875.

121 "Prefect's Journal 1865-1873," 10 de junio de 1869, ABSI, 5/1/2; "Minister's Journal 1868-1882," 10 de junio de 1869, ABSI, 5/1/7.

122 Sire, *Gentlemen Philosophers*, pp. 36-37. Joseph Monteith (1850-1911) era hijo de Robert Monteith (1812-84), uno de los "Apóstoles de Cambridge," convertido al catolicismo en 1846. Joseph sucedió a su padre en el señorío de Carstairs (Lanarkshire, Escocia) y fue Juez de Paz y Deputy-Lieutenant del condado de Lanarkshire. Véase Burnand, *The Catholic Who's Who*, p. 346.

123 "Minister's Journal 1868-1882," 21 de julio de 1869, ABSI, 5/1/7; "Ignotus," *Beaumont v. Oratory*, pp. 8-9.

124 Cabrera obtuvo 2.445 puntos de los 3.600 que como máximo se podían alcanzar durante el curso, mereciendo premio por haber superado los dos tercios de la puntuación total. Véase *Prize Record-Beaumont 1865-77*, 2 de agosto de 1870, ABSI, 5/2/19.

125 "Prefect's Journal 1865-1873," 27 de abril, 21 y 29 de mayo de 1870, ABSI, 5/1/2.

desplazamiento fue sin duda el repentino fallecimiento de su tutor, el Sr. Browning, a causa de una congestión cerebral.[126]

El final del curso 1869-70 en Beaumont estuvo marcado por la que entonces era una cuestión de enorme actualidad: la probabilidad de un conflicto armado entre Francia y Prusia por la candidatura del príncipe Leopoldo de Hohenzollern al trono español. Aunque la declaración formal de guerra no se recibió en Berlín hasta el 19 de julio, la noticia ya había llegado al colegio la noche del 15, de boca del alumno William Plowden.[127] Durante la guerra franco-prusiana, el general Cabrera desempeñó el papel de asesor militar del káiser Guillermo I, de quien era amigo personal.[128] Es muy probable que cuando Cabrera visita a su hijo en el internado el 27 de octubre de 1870, el mismo día de la capitulación de Metz, la comunidad jesuita y los alumnos puedan conocer de primera mano las impresiones del veterano militar sobre el transcurso de la guerra. No tardaría Ramón Cabrera en desplazarse una vez más a Old Windsor–acompañado esta vez de su esposa–con motivo de la inauguración formal de la nueva iglesia del colegio ("más destacable por su utilidad que por su belleza arquitectónica"),[129] acontecimiento que tuvo lugar el día de San Estanislao de 1870. Entre los aproximadamente veinte invitados al almuerzo posterior a la misa figuraban el matrimonio Cabrera y la condesa de Torre Díaz, cuyo hijo–Francisco de Zulueta Willcox–se había encargado de pronunciar el panegírico del santo jesuita.[130] Augusto Cabrera estuvo incluido en el centenar de alumnos que pudieron pasar las vacaciones de Navidad con sus familias, mientras que otros diez no tuvieron esa suerte y debieron permanecer en el colegio.[131]

---

[126] Tanto el Prefecto de Disciplina de Beaumont como la madre de Augusto Cabrera se hicieron eco de la muerte del Sr. Browning en sus respectivos diarios. El óbito se produjo a las 8.45 de la noche del sábado 28 de mayo y la noticia se supo en el colegio dos horas después. Los condes de Morella, que se encontraban en Bruselas, regresaron a Inglaterra el 30 de mayo y el entierro tuvo lugar el 2 de junio. Marianne Cabrera se refiere a Browning como "un buen amigo para todos nosotros." Véase "Prefect's Journal 1865-1873," 28 de mayo de 1870, ABSI, 5/1/2; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 63.

[127] "Prefect's Journal 1865-1873," 12, 13 y 15 de julio de 1870, ABSI, 5/1/2.

[128] Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 64.

[129] Arthur Stapylton Barnes, *The Catholic Schools of England* (London: Williams & Norgate, 1926) p. 178.

[130] "Minister's Journal 1868-1882," 13 de noviembre de 1870, ABSI, 5/1/7. La iglesia de Beaumont College fue diseñada por el arquitecto inglés Joseph Aloysius Hansom (1803-1882), artífice de numerosos templos católicos en el Reino Unido.

[131] "Minister's Journal 1868-1882," 24 de diciembre de 1870, ABSI, 5/1/7.

La actividad docente se reinició el lunes 16 de enero de 1871, dos días después de que el general Cabrera–en presencia de su mujer–hubiese asegurado a sus hijos María Teresa, Ramón, Augusto y Leopoldo que había confiado a Marianne Catherine la educación de Ada Cabrera "para ser criada como una Protestante, y todos me prometieron nunca interferir con ella en cuestiones religiosas."[132] Leopoldo, el menor de los varones de los condes de Morella, siguió los pasos de su hermano Ramón e ingresó en el Oratory School el 17 de abril de 1871.[133] Augusto, por su parte, recibió el sacramento de la confirmación en Beaumont ese mismo año, tomando el nombre de "Joseph Aloysius."[134] El joven Cabrera dejó el internado jesuita el Miércoles Santo de 1872 (27 de marzo), con 16 años, cuando cursaba el nivel correspondiente a la clase de Poesía y le faltaba por tanto sólo un curso para culminar sus estudios. Esto no pareció importar a su madre, que afirmó estar "muy agradecida" por su salida de Beaumont.[135]

El último alumno español en ser admitido en Beaumont College antes de que finalizara el año 1868 fue Adrián de Yriarte, cuyo ingreso quedó registrado el 20 de septiembre, un día después de la llegada de Augusto Cabrera.[136] No hemos podido determinar la filiación de Yriarte, ni el lugar concreto donde nació, si bien su nacionalidad española queda confirmada por el censo de población de Inglaterra de 1871, confeccionado en el mes de abril, cuando este joven era todavía alumno de Beaumont.[137] Sí conocemos otros datos de Adrián de Yriarte: había nacido el 2 de junio de 1855 y su colegio de procedencia era un institución docente–de confesión protestante–de Lewisham (sudeste de Londres). Sus conocimientos de Latín eran "escasos" y no sabía "nada" de Griego, motivos

---

[132] Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 66.

[133] Leopoldo Cabrera Richards salió del colegio en 1873. Véase Hinds, *Oratory School Register*, p. 21; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 66.

[134] "Beaumont First Communions, Confirmations, etc..," año 1871, ABSI, 5/2/17.

[135] Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 68. En mayo de 1872, poco después de dejar el colegio, Augusto Cabrera viajó con sus padres y su hermana María Teresa a Alemania. En la ciudad de Zerbst visitó brevemente la academia militar, convirtiéndose en cadete al año siguiente. Aprobó el examen de ingreso en el Ejército prusiano en noviembre de 1875, siendo destinado al 2º Regimiento Garde-Dragoner de Berlín. El emperador Guillermo II le nombró su Ayuda de Cámara. El segundo hijo varón de los condes de Morella falleció en Alemania el 3 de septiembre de 1914, recién comenzada la Primera Guerra Mundial. Véase "The Estate of the Kaiser's Chamberlain," *The Times* (18 diciembre 1918) 2; Chant, *Spanish Tiger*, p. 145; Urcelay, "El Diario de Marianne Richards," 68-69, 74-76, 79, 82.

[136] "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[137] Véase "General Register Office: 1871 Census Returns," Kew, Surrey, The National Archives, RG10/1302, f. 113, p. 6.

suficientes–además de su probablemente imperfecto manejo del inglés–para que Yriarte, con 13 años cumplidos, fuese asignado a la clase de "Elements," reservada generalmente a los alumnos de 10-11 años.[138]

Es escasa la información de la que disponemos acerca de la estancia de Adrián de Yriarte en Beaumont. Sabemos que pasó las vacaciones de Navidad de 1870 fuera del internado, lo cual indica que debía tener algún familiar o tutor establecidos en Inglaterra.[139] No hay constancia documental de que fuese premiado por su rendimiento académico, si bien hemos podido constatar su éxito en el terreno deportivo: llegó a pertenecer al equipo titular de críquet del colegio durante la temporada de 1870.[140] Yriarte dejó Beaumont College definitivamente el 23 de junio de 1871, siendo acompañado (¿hasta Londres?) por Sebastian Sircom, un joven jesuita que finalizaba entonces sus estudios de Filosofía en la casa de formación de St Mary's Hall (Stonyhurst).[141]

Conclusión

Un total de diez alumnos españoles o de ascendencia española ingresaron en el internado jesuita de Beaumont (Old Windsor, Inglaterra) desde su fundación en octubre de 1861 hasta la conclusión del año 1868. Hemos podido confirmar la nacionalidad o ascendencia española de todos ellos, excepto en el caso de Samuel García. Nacidos en Londres eran Antonio Vidal, Francisco de Zulueta, Samuel García y Augusto Cabrera. Si Alfredo Amaya y José Ventura Roca de Togores habían nacido en Madrid, Romualdo Martínez Viñalet y Salvador de Abarzuza eran naturales de Málaga y Cádiz respectivamente. Desconocemos aún el lugar de nacimiento de Pedro Vargas y de Adrián de Yriarte. La cabal identificación del alumnado español ha sido posible en la mayoría de los casos: sólo han quedado por determinar las filiaciones de Alfredo Amaya y de Adrián de Yriarte; consideramos que la identidad de Pedro Vargas que sugerimos deja poco margen para el error.

---

[138] Tampoco había adquirido Adrián de Yriarte los conocimientos adecuados en Matemáticas, pues en el registro de alumnos aparece encuadrado en la "Cuarta clase de Aritmética," la de menor nivel de exigencia. Véase "Register of boys admitted into St. Stanislaus' College, Beaumont," ABSI, 5/3/31B.

[139] El Padre Ministro anotó en su diario que Yriarte comenzó las vacaciones el día 23 de diciembre a las 12.30 p.m. Véase "Minister's Journal 1868-1882," 23 de diciembre de 1870, ABSI, 5/1/7.

[140] [Michael King, S.J.], "Lists from 1861-1886," c. 1911, ABSI, PE/1, f. 26.

[141] "Minister's Journal 1868-1882," 23 de junio de 1871, ABSI, 5/1/7. Sebastian Sircom sería destinado a Beaumont como profesor de Matemáticas y Física en septiembre de 1871. Sircom: *8.ii.1844 Bristol; SJ 15.ix.1862 Roehampton; †5.iii.1934 St Beuno's, Gales (*Letters and Notices* 49 [1934] 229-35).

La incorporación de los alumnos españoles al colegio fue en la mayoría de los casos bastante posterior a la fecha oficial de comienzo de las clases en la segunda quincena de septiembre. Sólo cuatro estudiantes ingresaron inmediatamente después de las vacaciones de verano: Roca de Togores (1865), García (1866), Cabrera (1868) e Yriarte (1868). El mayor número de matriculaciones–3–tuvo lugar a lo largo del curso 1865-66; en cada uno de los cursos 1861-62, 1864-65 y 1868-69 (hasta diciembre) se produjeron 2 ingresos, mientras que en el año escolar 1866-67 hubo sólo uno. Ningún alumno español llegó a Beaumont durante los cursos 1862-63, 1863-64 y 1867-68.

El tiempo de permanencia de los alumnos españoles en el colegio (incluyendo los periodos vacacionales) fluctuó entre los 6 meses de Salvador de Abarzuza y los 6 cursos completos de Francisco de Zulueta. Sólo en tres casos (Zulueta, Cabrera e Yriarte) se superaron holgadamente los 24 meses de estancia. En los siete casos restantes no se alcanzó este periodo, si bien Samuel García llegó a completar dos cursos en el internado y a Romualdo Martínez Viñalet le faltó un mes y medio para alcanzar dicha duración. La enfermedad del progenitor y la necesidad de contribuir al sustento económico de la familia parecen estar detrás de la prematura salida del colegio de Antonio Vidal y de Samuel García. Es factible que otros alumnos no culminaran sus estudios en Beaumont porque sus padres decidieron llevárselos consigo cuando se produjo un cambio de destino geográfico en sus carreras profesionales, ya sea en el ámbito diplomático (Roca de Togores) o en el militar (Martínez Viñalet, Vargas). Todo indica que el gaditano Fernando de Abarzuza rectificó la decisión inicial de que su hijo Salvador permaneciera varios años en Inglaterra con objeto de no posponer en exceso la finalización de los estudios de bachillerato del joven Abarzuza y su posterior inicio de la licenciatura en Derecho en España. El general Cabrera debió pensar que no tenía mucho sentido mantener a su hijo Augusto un curso más en el colegio–hasta que estuviese capacitado para superar el examen de ingreso en la Universidad de Londres–cuando el muchacho había mostrado su disposición a ingresar en el Ejército prusiano y por tanto su vocación le apartaba de la necesidad de realizar estudios universitarios en Gran Bretaña. Pudo darse también el caso de algún joven cuyas expectativas de encontrarse con una institución educativa orientada hacia una formación de tipo comercial en un entorno de habla inglesa se vieran frustradas, ya que el plan de estudios de Beaumont College era fundamentalmente "clásico y literario" y no daba en la práctica opción para el estudio de asignaturas "útiles," adaptadas a las necesidades inmediatas de los estudiantes españoles.

Es difícil establecer con exactitud cuál fue el grado de integración en el colegio de los alumnos españoles. Sin duda, tanto la lejanía del hogar como el desconocimiento del idioma y del modo de vida del país debieron ser obstáculos que impidieron o retrasaron la adaptación de aquellos que viajaban a Inglaterra por primera vez. En todo caso, queremos resaltar el hecho de que el internado

de Beaumont se convirtió en el periodo 1861-68 en un territorio neutral, en cuyas aulas se sentaron tanto los vástagos de personas afines a la monarquía de Isabel II o miembros de su Gobierno (Pedro José de Zulueta y Mariano Roca de Togores, ambos ennoblecidos por la Reina), como los hijos de individuos que probablemente simpatizaban con la ideología carlista (Antonio Vidal) o que, siendo miembros del Ejército isabelino durante los años que comprende nuestro estudio, acabarían prestando su adhesión al pretendiente Don Carlos tras la Revolución de 1868 (Romualdo Martínez Viñalet y Carlos de Vargas). Un caso singular fue el del otrora prestigioso General carlista Ramón Cabrera, cuya evolución ideológica hacia el alfonsismo se encontraba en pleno proceso durante la estancia de su hijo Augusto en Beaumont College.

Summary

This article analyzes the context in which the English Province founded Beaumont College, a boarding school for boys at Old Windsor, Berkshire, in October of 1861. From the beginning the school attracted Spanish students. Based on documents preserved in the Archives of the British Province of the Society of Jesus (ABSI), the author studies each Spanish student from the opening of the college until the end of 1868. Interestingly, during a tumultous period in Spanish history, Beaumont was "neutral territory," welcoming students from families devoted to Queen Isabel II of Spain and from families sympathetic to the Carlist cause and who eventually supported the pretender Don Carlos after the Revolution of 1868.



Carlo Grandi, engraver, frontispiece, [Longaro Delgi Oddi, S.J.], *Vita del Venerabil Servo di Dio P. Giuseppe Anchieta della Compagnia di Gesù, detto l'apostolo del Brasile* (Roma: Komarek), 1758).

LES *ALDEAMENTOS* JÉSUITES AU BRÉSIL ET L'IDÉE MODERNE D'INSTITUTION DE LA SOCIÉTÉ

Carlos Alberto de M. R. Zeron*

Un père capucin séjournant au Maranhão (nord de l´Amérique portugaise) au début du XVIIe siècle rapporte le récit de Momboré-uaçu, un vieillard "aagé plus de neuf-vingt ans":

> J'ai vu [ce dit-il] l'établissement des Peró [Portugais] à Fernambourg et à Potioú, lesquels ont commencé tout ainsi que vous autres Français, vous faites maintenant. Au commencement, les Peró ne faisaient que trafiquer avec ceux de ces lieux là, sans se vouloir autrement habituer. Et pour lors, ils couchaient librement avec leurs filles; ce que nos semblables de Fernambourg et Potioú, tenaient à grand honneur.
>
> En après, ils dirent qu'il fallait qu'ils s'habituassent avec eux, et qui leur était besoin de faire de forteresses pour les garder, et bâtir des villes pour demeurer tous ensemble, faisant paraître qu'ils ne désiraient être qu'une même nation.
>
> Du depuis ils leur firent entendre qu'ils ne pouvaient prendre leurs filles en cette sorte, que Dieu leur défendait de s'en servir, sinon par mariage, et aussi qu'ils ne devaient se marier avec elles, si elles n'étaient pas baptisées, et que pour ce faire, il était nécessaire d'avoir des Pay [pères].

---

* Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron, docteur par l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, où il a soutenu une thèse sur la Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage en Amérique portugaise, est professeur d'Histoire moderne à l'Université de São Paulo (Brésil). Il a été également professeur invité à l'EHESS (France) et à la Universidad Internacional de Andalucía (Espagne). Il prépare actuellement l'édition de sa thèse, qui doit paraître prochainement aux Editions Honoré Champion. Ce travail a été entrepris avec l'aide du MCT/CNPq.

> Ils firent donc venir des Pay, lesquels plantèrent des Croix; commencèrent de les instruire et puis les baptiser.
>
> Davantage, ils leur persuadèrent si bien qu'ils ne pouvaient se passer d'esclaves (ni les Pay aussi) pour faire leur ménage et travailler pour eux, qu'en fut contraint de leur en donner. Et non contents des esclaves qui étaient pris à la guerre, ils voulurent encore avoir leurs enfants, si bien qu'en fin, ils captivèrent toute la Nation avec tant de tyrannie et de cruauté qu'ils exerçaient continuellement sur nos semblables, que la plus part de ceux qui sont restés, ont été contraints, aussi bien que nous, de quitter le pays.[1]

Ce témoignage, rapporté par Claude d'Abbeville dans son *Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines* (Paris, 1614), est l'un des rares textes du début de la colonisation de l'Amérique portugaise à se placer du point de vue de l'indigène. Si l'historien peut être tenté d'y lire une perspective alternative à la narration européenne de la conquête, il n'y trouve finalement que la saisie des sociétés indigènes dans les formules théologico-politiques qui régissent l'expansion coloniale européenne. Le point de vue soutenu par le vieil Momboré-uaçu témoigne, en démontant la mécanique coloniale, de ce que le pouvoir politique est compris comme l'art de produire et de maintenir la paix–condition particulièrement essentielle dans le contexte colonial, pour permettre l'accumulation primitive capitaliste. Mais le pouvoir politique produit la paix en réinsérant la guerre comme rapport de force dans les institutions qu'il gère. Autrement dit, la politique est une continuation de la guerre par d'autres moyens en temps de paix; en temps de paix, le droit apparaît comme le principal instrument de sujétion, dans la mesure où il définit ce qui est légal ou illégal.

L´Amérique portugaise fournit de cela un exemple particulièrement significatif dans la mesure où la question de la fondation d'une société nouvelle y a été un enjeu fondamental pour la survie de la colonie. C'est au sein de l'ordre des Jésuites, dont la présence était justifiée par leur efficacité dans le traitement de l'élément indigène, que la réflexion et le conflit ont été les plus intenses. En effet, les Jésuites ont dû assumer et justifier leur action en la confrontant aux acquis de la pensée politique contemporaine. Les conflits internes à la Compagnie et les luttes terribles qu'ils engendrèrent attestent de la rencontre difficile entre une circonstance et l'idée moderne d'institution et de fonctionnement de la société politique.[2] Aussi procèderons-nous en trois temps,

---

[1] "De même vous autres Français . . ., " suit le texte, comparant point par point l'attitude des Français avec celle des Portugais. Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines* (Paris: F. Huby, 1614) ff. 149^{r}-150^{v}.

[2] Nous employons le terme "politique" dans le sens aussi vague et ouvert en français que *politia* (le terme normalement utilisé par les auteurs ici étudiés) peut l'être en latin.

des premières solutions trouvées sur le terrain et de leur confrontation aux réflexions les plus modernes de Francisco Suarez[3] jusqu'aux conflits et aux hésitations qui rendirent intenables les solutions mises en pratique dans les premiers temps.

L'*aldeamento*, lieu d'invention d'une société nouvelle

Dans le premier instrument juridique promulgué par la couronne portugaise, en 1548, le "Regimento de Tomé de Sousa" (du nom du premier Gouverneur-général du Brésil), la colonisation se trouve justifiée de la manière suivante: "la principale cause qui m'a mû à ordonner de peupler lesdites terres du Brésil fut pour que leurs gens se convertissent à notre sainte foi catholique."[4]

Après l'évangélisation des aborigènes, le document précise les autres priorités de la couronne portugaise, à savoir d'abord l'exploitation économique du territoire, avec le concours de la force de travail des Indiens légitimement réduits en esclavage, et l'appui militaire des tribus alliées, puis la préservation de la liberté des Indiens alliés et la lutte contre les tribus ennemies, et enfin l'installation des indigènes auprès des colons portugais, afin d'induire et de faciliter leur conversion et leur civilisation. Nous retrouvons ici clairement énoncés tous les éléments, mis en évidence par le vieux Momboré-uaçu, de la formule théologico-politique qui régit l'expansion coloniale européenne.

Pour atteindre ces objectifs, le roi du Portugal D. João III définit la stratégie à suivre, dans ce même *Regimento*, soit l'institution d'un réseau d'*aldeamentos* d'Indiens (ce que l'on pourrait traduire tant bien que mal par "village") distribués le long de la côte:

> Puisqu'il semble qu'il sera un grand inconvénient que les Gentils qui deviendront chrétiens habitent dans les villages des autres [Indiens] et se mélangent avec eux, et qu'il sera un grand service rendu à Dieu et à moi-même de les éloigner de leur conversation, je vous ordonne de beaucoup travailler pour que ceux qui deviendront chrétiens habitent ensemble, auprès des villes des capitaineries, pour qu'ils conversent avec les chrétiens et non pas avec les Gentils, et puissent être endoctrinés et enseignés dans notre sainte foi.[5]

Au début de la colonisation, on développe trois types d'*aldeamentos*; les *aldeamentos* "privés," contrôlés par les colons; les *aldeamentos* relevant directement

---

[3] *5.i.1548 Granada; SJ 16.vi.1564 Salamanca; †25.ix.1617 Lisbonne (*DHCJ*, IV, 3654).

[4] "Regimento de Tomé de Sousa", in Carlos Malheiro Dias (org.), *História da colonização portuguesa do Brasil*, 3 vols. (Porto: Litografia Nacional, 1921-1924) III, 347.

[5] "Regimento de Tomé de Sousa," in Dias, *História da colonização portuguesa*, III, 349.

de l'administration coloniale et régis par des officiers nommés *capitães d'aldeia*; et enfin ceux que contrôlent les Jésuites. Pour ces derniers, les collèges édifiés dans les villes représentaient un terrain déjà conquis, une "terre chrétienne," tandis que les *aldeamentos*, dépendants des collèges, représentaient les véritables "terres de mission" (en effet, à partir de ce moment, l'activité missionnaire se concentre essentiellement sur ces espaces, sans exclure pour autant les missions dans l'intérieur du pays).

Ce système entre dans une stratégie de concentration, et donc de contrôle, des Indiens. Ceux-là constituent, au milieu du XVIe siècle, un enjeu primordial puisque la guerre ou la fuite vers l'intérieur du pays, encore inaccessible aux Européens, est l'attitude la plus courante des indigènes. Ce n'est finalement que sur ceux que l'on a réduit en esclavage et sur les Indiens dits *aldeados* que l'on peut compter pour constituer une armée d'occupation, en vue de la conquête militaire et de la défense du territoire. Cependant, quelques années plus tard, Fernão Cardim, S.J.,[6] secrétaire du deuxième Visiteur de la Province, Cristóvão de Gouveia,[7] et futur provincial du Brésil, informe que

> . . . les anciens amis des Portugais, avec l'aide et les armes desquels ils ont conquis cette terre, faisant la guerre contre leurs propres parents et autres nations diverses de barbares, étaient si nombreux qu'il semblait impossible qu'ils soient éteints; pourtant les Portugais ont fait de telle manière que presque tous sont morts ou ont tellement peur des Portugais, qu'ils dépeuplent la côte et fuient vers l'intérieur jusqu'à trois cents et quatre cents lieues.[8]

Le résultat est qu'entre les trois types d'*aldeamentos*, ceux des Jésuites sont les seuls qui subsistent après la réduction systématique en esclavage de la population des *aldeamentos* privés et royaux, après les fuites en masse de leur population vers l'intérieur du pays, et les divers épisodes de la lutte de résistance des indigènes.[9] Du coup, les Jésuites se retrouvent au centre du dispositif colonial portugais, au Brésil, non seulement parce que leur politique pastorale légitime la colonisation (comme l'explicite le *Regimento* du gouverneur général, qui avait d'ailleurs amené avec lui les premiers missionnaires), mais aussi parce

---

[6] *c. 1548 Viana do Castelo; SJ 9.ii.1566 Évora; †27.i.1625 circa Bahia (*DHCJ*, I, 656).

[7] *8.i.1542 Oporto; SJ 10.i.1556 Coimbra; †13.ii.1622 Lisboa (*DHCJ*, II, 1792).

[8] Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* (Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1980) p. 101.

[9] Voir Antonio Serafim Leite, S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols. (Lisboa : Portugália, 1938-1950) I, 71-72. Sur les diverses formes de résistance indigène, voir Florestan Fernandes, " Os Tupi e a reação tribal à conquista," in *A investigação sociológica no Brasil e outros ensaios* (Petrópolis: Vozes, 1975) pp. 11-32.

qu'ils sont les seuls garants du système d'*aldeamentos*, à travers lequel l'on prétend fonder une société policée et intégrer les Indiens à la dynamique coloniale.

Cependant, dans un souci d'efficacité, les Jésuites procéderont à une série d'adaptations et de modifications dans le système d'*aldeamentos*, avec l'objectif d'isoler les Indiens convertis non seulement des Gentils (comme le voulait l'ordonnance royale), mais aussi des colonisateurs chrétiens eux-mêmes, dont les mœurs et les pratiques concernant les formes d'exploitation du travail indigène remettent en cause le travail catéchistique. Les missionnaires jésuites vont progressivement essayer de soustraire les Indiens dont ils ont la charge aux projets et aux demandes formulés par les autres acteurs sociaux actifs dans la colonie. Ils tentent ainsi de libérer les *aldeamentos* des stigmates coloniaux qui avaient marqué leur naissance en émancipant l'entreprise missionnaire des contradictions qui l'ont toujours liée à l'expansion mercantile européenne.

Nous avons tenté de montrer ailleurs[10] comment la préservation des *aldeamentos* jésuites s'appuyait sur l'abondance d'Indiens non encore réduits dans les *aldeamentos*, lesquels étaient livrés aux colons par l'entremise de titres reconnus comme légitimes, autant par la politique indigéniste de la couronne que par les théologiens jésuites.[11] Nous avions démontré également comment les *aldeamentos* se dotent des moyens de subsistance propres et autonomes, intégrant une stratégie plus ample d'autofinancement de la mission.

Cependant, la contradiction entre le projet théologico-politique jésuite, articulé autour des *aldeamentos*, et son insertion dans un espace régi par une logique juridique et économique coloniales subsistera jusqu'à l'expulsion de l'Ordre de l´Amérique portugaise, en 1759. Au centre de cette contradiction, nous retrouvons les disputes opposant colons et Jésuites pour la gestion temporelle des *aldeamentos*, querelles arbitrées à distance par la couronne. A l'arrière-plan de cette contradiction, nous retrouvons deux modèles distincts, et souvent opposés, de société civile, l'un proprement théologico-politique, l'autre tendant vers la sécularisation de ses fins. Nous nous interrogerons ici sur les caractéristiques du premier modèle, ne nous rapportant au second que pour mieux cerner les attributs du premier.

* * *

[10] Carlos Zeron, "La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)" (doctorat de l'EHESS, Paris, 1998) ouvrage à paraître.

[11] Les titres légitimes de réduction d'autrui en esclavage sont la guerre juste, la commutation d'une peine de condamnation à mort, l'aliénation de la personne propre dans des cas de nécessité extrême, et la naissance.

Pour identifier les caractéristiques du projet théologico-politique jésuite au Brésil, il nous faut d'abord comprendre les causes des adaptations et les modifications introduites par les missionnaires dans le système d'*aldeamentos*.

Les premières années d'activité missionnaire sont caractérisées par une politique de missions volantes,[12] laquelle n'est sanctionnée que par de fragiles résultats. À l'enthousiasme des conversions en masse des indigènes dont font état les premières lettres,[13] succède invariablement le récit de la désillusion des missionnaires face au retour irrésistible des néophytes à leurs coutumes traditionnelles. Les Jésuites adoptent alors une nouvelle stratégie de conversion, appuyée sur un contact direct entre le missionnaire et l'indigène, permettant un contrôle plus étroit. Le réseau d'*aldeamentos* qu'ils mettent en place sur plusieurs points de la côte brésilienne, encore proches des implantations côtières portugaises, tente de confiner des Indiens nomades de différentes tribus dans un même lieu. Ceux-ci sont censés y mener une vie sédentaire, le travail agricole, les heures de prière et le catéchisme étant rythmés par l'appel de la cloche.[14]

Le déplacement des Indiens vers les *aldeamentos* et leur sédentarisation impliquaient bien plus que la transformation de leurs pratiques de chasse et d'agriculture. Les Indiens "descendus" et "réduits," c'est-à-dire, descendus des hautes plaines vers le littoral pour être confinés dans l'enceinte des *aldeamentos*, devaient accepter également la tutelle des missionnaires dans plusieurs domaines de leur vie. Les pères jésuites y imposaient une discipline qui occupait chaque heure du jour, contrôlant tout le cycle de la vie. La plupart des traditions indigènes y étaient supprimées: les cérémonies religieuses, du rituel de passage à la puberté au rituel anthropophagique, les danses arrosées au cahouin (un beuvrage fait de manioc fermenté) comme les pratiques des chamans. Mais, le plus décisif était l'ordre politique imposé dans les *aldeamentos*. En effet, la cohabitation des tribus d'origines diverses portait atteinte à l'un des éléments structurants des sociétés indigènes, les guerres inter-tribales.[15]

Le père Antonio Serafim Leite, S.J.,[16] auteur d'une monumentale *Histoire de la Compagnie de Jésus au Brésil*, voit dans ce processus d'acculturation la seule

---

[12] Une description de la pratique des missions volantes se trouve dans la lettre que João de Azpilcueta Navarro, S.J., adresse à ses collègues de Coimbra le 28 mars 1550, MHSI, *Mon. Bras.*, I, 183.

[13] Voir, par exemple, MHSI, *Mon. Bras.* I, 111.

[14] Une description des détails de la vie quotidienne dans un *aldeamento* jésuite se trouve dans MHSI, *Mon. Bras.*, III, 285-306.

[15] Florestan Fernandes, *Organização social dos Tupinambá*, 2e éd. (São Paulo: Difel, 1963) et *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (São Paulo: Pioneira, 1970).

[16] *6.iv.1890 S. João de Madeira; SJ 30.vii.1914 Alsemberg; †27.xii.1969 Roma (*DHCJ*, III, 2326).

possibilité d'émancipation civique de l'Indien. "Cela signifiait," écrit-il,

> l'incorporation juridique des Indiens au système légal des colonisateurs. L'expérience, cependant, a démontré que, de par leur retard mental [sic], ils n'étaient pas préparés pour une telle incorporation. S'y établit, alors, un régime particulier, différent de la justice coloniale proprement dite. Celui-ci consistait dans une forme de tutelle, où les Indiens étaient comparés, dans la pratique, aux enfants d'une famille, l'exercice de l'autorité se développant, réciproquement, de manière paternelle, avec les manifestations concomitantes de correction, protection, assistance et défense.[17]

Les *aldeamentos* servent donc non seulement à régler la vie quotidienne des Indiens selon les normes culturelles imposées par les Jésuites (et donc à mieux surveiller la pérennité du travail catéchistique), mais aussi à les isoler des tribus encore insoumises au contrôle jésuite. Cela permet du même coup d'échapper à l'influence des colons portugais, désignés comme "mauvais chrétiens" dans les lettres des missionnaires.

Or, en dépit du confinement de leur troupeau, les résultats effectifs obtenus par les missionnaires restent toujours aussi médiocres. C'est à peine s'ils réussissent à catéchiser quelques enfants qui, aussitôt l'âge de l'adolescence venu, retrouvent leurs modes de vie ancestraux. Pour le reste, ils baptisent des mourants, qu'ils soient nouveau-nés ou vieillards, qui représentent finalement le plus grand actif de leur comptabilité "d'âmes entrées au Paradis." Ce triste cortège de fidèles, constitué de récalcitrants irrécupérables ou d'innombrables victimes des maladies contagieuses amenées par les Européens, est néanmoins avancé comme argument pour justifier la mission jésuite au Brésil et, par extension, pour légitimer la colonisation portugaise.

L'inefficacité des *aldeamentos* jésuites, du point de vue de la conversion, est pourtant évidente. C'est alors que le Provincial de la Compagnie de Jésus au Brésil, le père Manuel da Nóbrega, S.J.,[18] établit un nouveau plan d'évangélisation. Après quelques dix années d'échec de la politique pastorale jésuite pour l'Amérique portugaise, il prétend lier indissolublement l'action de la mission à la politique, et particulièrement à la politique du gouvernement colonial. En ce sens, il écrit: "Il devrait y avoir un Protecteur des Indiens pour les faire punir quand la nécessité s'en ferait sentir, et les défendre des torts qui pourraient leur être faits. Il devrait être bien rémunéré, choisi par les pères et approuvé par le Gouverneur."[19]

---

[17] Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, II, 76.

[18] *18.x.1517 norte de Portugal; SJ 21.xi.1544 Coimbra; †18.x.1570 Rio de Janeiro (*DHCJ*, III, 2826).

[19] *La mission jésuite du Brésil. Lettres et autres documents (1549-1570)*, éd. et trad. Jean-Claude Laborie et Anne Lima (Paris: Chandeigne, 1998) p. 237.

Le Protecteur des Indiens ne les protégerait donc pas seulement des menaces externes, c'est-à-dire des colons portugais, mais veillerait également à ce que l'ordre civil ne soit pas troublé par les Indiens à l'intérieur de l'*aldeamento*. L'aspect le plus intéressant concerne le code légal qui doit encadrer l'action du Protecteur des Indiens et, par extension, les Indiens eux-mêmes. Revenons au texte de Nóbrega:

> La loi qui leur serait donnée devrait leur interdire la consommation de la chair humaine, l'initiative de la guerre sans l'autorisation du gouverneur. De même il s'agira de les obliger à n'avoir qu'une seule femme et à s'habiller, puisqu'ils ont tant de coton, au moins une fois devenus chrétiens. On interdira leurs sorciers et on maintiendra la concorde entre eux et avec les chrétiens. On les obligera à vivre en paix, de manière sédentaire, si ce n'est parmi les chrétiens, sur des terres réparties entre eux qui leur soient suffisantes, et avec les pères de la Compagnie pour leur enseigner la doctrine.[20]

Il est important de noter, dans ce passage, le verbe choisi par Nóbrega: la loi doit être "donnée" aux Indiens. En effet, depuis les premiers chroniqueurs jusqu'à Antonio Vieira, S.J.,[21] en passant par Manuel da Nóbrega, les sociétés amérindiennes habitant la côte de l'Atlantique sud sont indistinctement qualifiées en fonction du leitmotiv "sans foi, sans loi, sans roi."[22] S'ils restent encore des êtres humains, tels que les définit la bulle du Paul III, *Veritas ipsa*,[23] du 2 juin 1537, où les Amérindiens sont désignés comme "veri homine," qui doivent pouvoir jouir de leur liberté et de leurs biens sans être opprimés, ils sont pourtant des hommes non policés.[24]

---

[20] Laborie, *La mission jésuite du Brésil*, p. 237. José de Anchieta énumère, comme Nóbrega, les "mauvaises coutumes" des Indiens qu'il faudrait interdire dans "Informação do Brsail e de suas capitanias (1584)," in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, ed. Afrânio Peixoto (Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988) p. 341.

[21] *6.ii.1608 Lisbonne; SJ 5.v.1623 Bahia; † 18.vii.1697 Bahia (*DHCJ*, IV, 3948).

[22] Pero de Magalhães Gandavo, *Tratado da terra do Brasil* (Lisbonne, 1574) et *História da Província de Santa Cruz* (Lisbonne, 1576); Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descriptivo do Brasil em 1587* (Rio de Janeiro, 1851); Vicente do Salvador (frei), O.F.M., *História do Brasil: 1500-1627* (Rio de Janeiro, 1899); Simão de Vasconcelos, S.J., *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Lisbonne, 1663). Antonio Vieira reprendra ce *topos* dans son sermon de l'Epiphanie. On trouvera le même topos chez les chroniqueurs français du XVIe siècle, Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (Genéve: pour Antoine Chuppin, 1580; éd. fac-simile: Genève : Droz, 1975) et André Thevet, *Les singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique* (Paris: chez les héritiers de Maurice de la Porte, 1558; éd. fac-simile: Paris: Le Temps, 1982).

[23] *America Pontificia*, éd. Josef Metzler, 3 vols. (Città di Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 1991) I, 364-66.

[24] La notion de "police" utilisée par Manuel da Nóbrega couvre un champ sémantique large, soit un ensemble de règles autant morales que civiques, selon un ordre théologico-politique prédéterminé.

Dans le *Dialogue sur la conversion du Gentil*, écrit peu avant le texte précédent, Manuel da Nóbrega reconnaît à l'Indien les caractéristiques humaines indispensables pour atteindre la Grâce. L'un des objectifs de Nóbrega, ici, était de montrer que la police est une question d'éducation plutôt que de nature. Partant, du point de vue de la conversion, le païen le plus civilisé et le plus rationnel n'avait pas d'avantages particuliers vis-à-vis d'un Indien. Néanmoins, il note que les trois potentialités de l'âme–Intelligence, Mémoire et Volonté, suivant la distinction établie par saint Augustin[25]–se trouvent corrompues par les us et coutumes des Amérindiens. Leur volonté était inconstante, tandis que la mémoire et l'intelligence médiocres qu'ils avaient des lois naturelles ne pouvaient permettre la constitution d'une société policée, seule susceptible de réformer leurs mœurs, en vue de leur salut. L'Indien n'est pas capable seul de faire son salut, prisonnier qu'il est d'une condition culturelle dégénérée, perpétuant des mœurs et des coutumes contraires à la norme chrétienne et obéissant à de faux prophètes (les *pagés*, principaux concurrents des missionnaires dans leur activité catéchistique). Les Indiens sont ainsi caractérisés comme "sauvages," "ignorants" et "inconstants"; "ils s'entre-tuent comme les chiens et se vautrent dans le vice à la manière des porcs"; ils sont "plus oublieux de leur éducation que les animaux et plus ingrats que les petits de vipères qui mangent leur mère," écrit-il. Les abominations commises par les Indiens ne sont pas constitutives de leur nature, mais une conséquence de l'ignorance ou de l'oubli, entretenus par leurs coutumes, qui peuvent donc être corrigés à travers des lois positives propres à cette fin.

Comme l'a montré Giuliano Gliozzi, Manuel da Nóbrega est un adepte de la théorie du monogénisme,[26] opinion qu'il proclame dans plusieurs de ses informations sur le Brésil, et une fois de plus dans le *Dialogue sur la conversion du Gentil.* Dans ce texte, il discute les moyens par lesquels on fera sortir l'Indien de sa barbarie, l'émancipant à travers sa conversion au christianisme et son insertion dans la société coloniale.

Ce *Dialogue* fonctionne en diptyque. D'un côté, les qualités essentielles qui définissent très généralement le bon missionnaire: un missionnaire complet doit ainsi avoir la constance dans l'âme et la foi inébranlable, la vertu, la grâce et l'humilité, l'esprit de sacrifice, de charité, et de martyre etc., de même que la connaissance de la langue indigène. Ces points ne sont pas discutés dans le

---

[25] Augustin, *Œuvres de saint Augustin. La trinité*, éd. P. Agaësse, J. Moingt, 2 vols. (Paris: Desclée de Brower, 1955) II, 115, 159 livre X; Manuel da Nóbrega, "Diálogo sobre a conversão do gentio," MHSI, *Mon. Bras.*, II, 332.

[26] Giuliano Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: de la généalogie biblique aux théories raciales (1500-1700)* (Montpellier: Editions Théétète, 2000) pp. 133-35, n. 73.

texte, mais simplement énoncés, à partir de l'évocation du modèle des premiers apôtres. D'un autre côté, les potentialités propres à l'Indien pour atteindre la Grâce, et c'est le véritable enjeu du texte. C'est là que Manuel da Nóbrega avance les deux mots-clé, "sujétion" et "police," pour définir sa politique pastorale et son "plan colonisateur."[27]

Autrement dit, Dieu constitue le fondement métaphysique du droit qui règle l'insertion des indigènes dans la société coloniale, à travers les *aldeamentos* contrôlés par les Jésuites. L'implicite, dans le système imaginé par Nóbrega–lequel sera repris ensuite par les autres missionnaires en Amérique portugaise, de José de Anchieta, S.J.,[28] àAntonio Vieira–, c'est l'universalité de la religion chrétienne, dont les principes constituent le fondement de l'organisation politique des hommes à travers les lois positives, ou humaines. Les lois naturelles s'en remettent à leur tour aux lois divines, principe créateur originel qui commande donc, par le vouloir de Dieu, les deux autres instances inférieures (naturelle et civile). Le pouvoir institué par les hommes est légitimé par l'évidence de la présence de la lumière naturelle de la Grâce dans la nature et dans l'histoire des hommes. La paix et le bien-être qui doivent régner entre les hommes sont définis comme un équilibre des intérêts particuliers maintenu par la subordination volontaire de tout le corps mystique à la tête de l'Empire, au Roi.

Ce schéma scolastique trouve cependant une application spécifique dans les circonstances qui marquent les débuts de la colonisation de l'Amérique portugaise, où, comme nous l'avons vu, la médiation des missionnaires jésuites est devenue impérative pour la survie du projet colonial. C'est ici que nous pouvons identifier une "politique catholique" de la monarchie portugaise, rendue possible par la conquête territoriale et par la fondation d'une société coloniale qui suppose l'intégration de l'élément indigène. Cette intégration suit deux voies: d'un côté, l'assujettissement de l'Indien en esclavage, dans les quatre cas reconnus comme légitimes (guerre juste, commutation d'une peine de mort, nécessité extrême et naissance); d'un autre côté, la "descente et réduction" des Indiens dans les *aldeamentos*, perçus comme les premiers noyaux d'une société civile à part entière. Or, du moment que les communautés indigènes se trouvent corrompues par leurs us et coutumes, le devoir de les réduire à l'obéissance des lois naturelles à l'intérieur des *aldeamentos* s'impose. Dans ce cas, des lois civiles sont "données" (Nóbrega) aux Indiens, à partir du régime de tutelle institué par les Jésuites. Cela leur apparaît comme étant parfaitement légitime, puisque le droit canon établit que l'institution politique des sociétés humaines n'est pas dépendante de la révélation chrétienne.

---

[27] Selon l'expression employée par le pèreAntonio Serafim Leite dans "Plano colonizador de Manuel da Nóbrega," *Brotéria* 27 (1938) 191-97.

[28] *19.iii.1534 San Cristóbal; SJ 1.v.1551 Coimbra; †9.vi.1597 Anchieta (*DHCJ*, I, 156).

Dans les *aldeamentos*, les Jésuites assortissent le contenu positif de ces lois civiles de son application effective, par l'entremise des *meirinhos* (qui peuvent être indifféremment des Indiens ou des hommes d'origine européenne). C'est ce que nous trouvons deux ans plus tard, en 1560, dans les instructions juridiques promulguées par le troisième Gouverneur général, Mem de Sá (par ailleurs le principal allié des intérêts jésuites):

> ... pour diminuer les dépenses et à cause de la nécessité qu'il y avait, j'ai ordonné de nommer un meirinho choisi parmi eux dans chaque village puisqu'ils apprécient beaucoup ce genre d'honneur et se satisfont de peu de choses. ... j'ai également ordonné de planter un poteau dans chaque village et un pelourinho pour leur montrer qu'ils ont tout ce qu'ont les chrétiens eux-mêmes et pour que le meirinho mette les garçons au poteau s'ils fuient l'école ou à l'occasion d'autres infractions légères, avec l'autorité de ceux qui enseignent et résident dans le village.[29]

Les *aldeamentos* jésuites jouissent, dès lors, d'une grande liberté dans la gestion de leur vie juridico-politique et économique, puisqu'ils acquièrent des privilèges presque municipaux pour ce qui est de leur juridiction interne. À travers ces privilèges accordés aux missionnaires jésuites, contre l'avis des supérieurs de l'Ordre à Rome et à Lisbonne (qui n'approuvaient pas la juridiction temporelle des missionnaires sur les Indiens), nous trouvons pourtant la possibilité de l'application des préceptes théologico-politiques énoncés quelques années plus tard dans les décrets du Concile de Trente. Il convient de noter cependant les modifications liées à leur déplacement dans un espace soumis à une logique juridique et économique proprement coloniales.

* * *

La réalisation du projet jésuite devient possible à partir de la création de ce que l'on pourrait nommer une "double juridiction": l'une pour les villes des blancs, et l'autre, distincte et séparée, pour les *aldeamentos.* A la suite de l'échec des *aldeamentos* "privés" comme des *aldeamentos* relevant de l'administration royale, les enjeux d'ordre militaire et économique que peut représenter le réseau d'*aldeamentos* contrôlés par les missionnaires jésuites constituent la principale raison des conflits qui opposent les colons à la Compagnie de Jésus. Les Jésuites apparaissent comme les intermédiaires *de facto* de la politique indigéniste que la couronne veut implanter au Brésil, au point que, par injonction du Roi autant que de leur propre gré, les missionnaires assumeront des tâches diverses liées à

---

[29] Mem de Sá, "Instrumento dos serviços de Mem de Sá," *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 27 (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1905) p. 228.

la gestion temporelle des *aldeamentos*, contredisant l'esprit et les règles de l'Ordre.[30]

Après d'âpres négociations avec les supérieurs de l'Ordre à Rome, le général

---

[30] Zeron, "La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil," chap. 1. Dans une perspective différente de la nôtre, voir Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond: 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996) chap. 19; Charlotte de Castelnau-l'Estoile, *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian / Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, 2000) chaps. 3 et 7; et Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial* (Bauru: Edusc, 2003) chap. 2. Voir également Thomas Cohen, *The Fire of Tongues:Antonio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

Le Brésil a une place privilégiée dans l'ouvrage de Dauril Alden, non seulement à cause des connaissances archivistiques de l'auteur mais aussi parce qu'il est devenu la seule terre de mission en expansion dans toute l'Assistance portugaise. Mais, en ne cherchant pas à rendre compte de la spécificité religieuse du projet jésuite mis en place dans la Province, l'auteur reste largement tributaire des interprétations de Serafim Leite et de celles des missionnaires d'alors, notamment quand il reprend le schéma opposant colons et Jésuites dans le commentaire de leurs attitudes vis-à-vis des Indiens. Il y manque également une histoire intellectuelle de la Compagnie, pour comprendre les liens entre autofinancement et catéchèse: il n'étudie pas les textes des théologiens et jurisconsultes de la Compagnie, tandis que l'analyse de l'organisation bureaucratique de l'ordre (troisième partie) reste trop près des sources et insuffisante. D'autant plus que cette bureaucratie n'est considérée que du point de vue du centre, ignorant les initiatives locales dans les missions, qui conduisent souvent à l'autonomie et à l'établissement d'accords locaux avec les autres groupes politiquement organisés dans les sociétés coloniales. Par ailleurs, il n'affronte pas pleinement les controverses internes qui marquent l'écriture même des documents émanant de l'ordre afin d'établir de manière satisfaisante le lien entre la politique missionnaire de la Compagnie et les stratégies de financement de la mission. A la fin du volume, l'auteur ne répond ni ne commente ce qui lui apparaît comme une contradiction, à savoir le fait que la Compagnie de Jésus est le plus grand propriétaire institutionnel d'esclaves au Brésil mais aussi le principal opposant à la réduction en esclavage des Amérindiens. Pour un commentaire plus développé sur cet ouvrage, nous nous permettons de renvoyer au compte rendu que nous avons publié aux *Annales (Histoire, sciences sociales* [1999/4] 986-988).

Charlotte de Castelnau-l'Estoile envisage son objet, les formes de la mission, à partir d'un point de vue interne prédominant et qui privilégie les questions spirituelles, adoptant ainsi une démarche différente de la nôtre. Les perspectives peuvent être néanmoins complementaires, et nous avons essayé de les mettre à profit dans un article que nous avons redigé ensemble: "Une mission glorieuse et profitable: réforme missionnaire et économie sucrière dans la province jésuite du Brésil au début du XVIIe siècle," *Revue de Synthèse*, 4e série, n° 2-3 (1999) 335-58.

Quant à l'ouvrage de Cristina Pompa, son argument suppose un partage différent de ceux que nous établissons ici: elle oppose la mission au collège, tandis que nous avons localisé un problème autour des *aldeamentos*, qui ne se cadreraient pas dans la structure collège/résidence/mission prévue dans les Constitutions. Par ailleurs, sa thèse s'appuie sur l'idée de la "traduction" entre univers symboliques distincts, tandis que nous identifions plutôt une opération de "décontextualisation" (voir, à ce propos, João Adolfo Hansen, "A escrita da conversão," in *Diálogos da conversão,* org. de Lúcia helena Costigan [Campinas: editora da Unicamp, 2005] pp. 15-43).

Francisco de Borgia, S.J.,[31] décide de supprimer cette juridiction temporelle des Jésuites et, si cela s'avérait nécessaire, il conseille de supprimer jusqu'aux résidences des missionnaires dans l'enceinte des *aldeamentos*. Devant une telle décision, le Provincial Inácio Tolosa, S.J.,[32] décide, au Brésil, dans le courant des années 1570, de supprimer seulement la juridiction temporelle, craignant qu'en l'absence des missionnaires les Indiens s'échappent ou soient assujettis par les colons.[33] Les résolutions d'une assemblée réunie en 1584 avec les Jésuites, le Gouverneur général et l'évêque déterminent pourtant que les missionnaires doivent résider dans les *aldeamentos*, et en assumer la gestion temporelle et spirituelle.[34] En 1597, le général Claudio Acquaviva, S.J.,[35] revient sur la question de la séparation des pouvoirs, et en 1604 une approbation est finalement émise pour qu'un Indien soit désigné "meirinho" afin d'exercer le pouvoir temporel. Autrement dit, il ne vient qu'entériner une situation déjà établie depuis quelques décennies.

Un porte-voix des intérêts des colons, Gabriel Soares de Sousa, affirmait dès 1587, sans être contredit par les Jésuites d'ailleurs, que les pères se servaient du pouvoir juridictionnel attribué aux Indiens pour faire valoir leurs propres notions de justice:

> comme ils ont des meirinhos dans ces *aldeamentos*, choisis parmi les Indiens eux-mêmes, et qu'à travers eux il a été ordonné d'emprisonner certains hommes blancs qui allaient rançonner des Indiens, et d'autres qui allaient chercher des esclaves, et comme ils les battaient et les mettaient au poteau, ce dont ils se plaignaient à la justice, celle-ci leur répondait qu'elle ne pouvait rien faire contre les Pères.[36]

La réponse des Jésuites au problème de la double juridiction est extrêmement succincte, voire laconique: "Ces meirinhos sont désignés par les gouverneurs généraux et, à cause de la grande corruption qu'il y avait parmi les vagabonds,

---

[31] *28.x.1510 Gandía; SJ 2.vi.1546 Gandía; élu général 2.vi.1565; †30.ix.1572 Roma (*DHCJ*, II, 1605, 1608).

[32] *1533 Medinaceli (Segovia); SJ 25.iii.1560 Portugal; †22.ix.1611 Bahia (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, IX, 162-63).

[33] Jorge Serrão à Francisco de Borgia, Lisbonne 10 octobre 1572, ARSI, Lus. 65, f. 41r

[34] Cristovão de Gouveia à Claudio Acquaviva, Bahia 31 décembre 1583, ARSI, Lus. 68, f. 343r

[35] *14.ix.1541 Atri; SJ 22.vii.1567 Roma; élu général 18.ii.1581; †31.i.1615 Roma (*DHCJ*, II, 1614-15).

[36] Gabriel Soares de Sousa, "Capítulos que Gabriel Soares de Sousa deu em Madrid ao Sr. D. Cristovam de Moura contra os padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil, com umas breves respostas dos mesmos padres que deles foram avisados por um seu parente a quem os ele mostrou," *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 57 (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1940) p. 375.

commission leur a été donnée pour les emprisonner, et les amener en ville, et ce n'est pas bien que l'informateur fasse des Pères les auteurs de ces actes, puisque ce n'est pas leur habitude."[37]

Les missionnaires jésuites n'étaient effectivement pas les auteurs directs des actes dénoncés par Soares de Sousa comme bavures des missionnaires, mais ils étaient derrière la justice indigène, la déterminant, la faisant appliquer, et mettant à l'abri les responsables à l'intérieur des *aldeamentos*, où la juridiction des colons n'était pas applicable. Un missionnaire décrit ce fonctionnement:

> Ils ont un pilori où ils mettent ceux qui n'obéissent pas aux lois, et les châtient selon les délits commis. Les lois ont été ordonnées par eux mêmes, en présence du père Braz Lourenço[38] et d'un intermédiaire, de la manière suivante: le Principal demandait le châtiment qu'on pouvait donner pour chacun des délits, l'intermédiaire lui répondait, et les Indiens les acceptaient ensuite. Le père n'intervenait que pour les modérer lorsque la peine était la mort.... si quelqu'un pèche, il est immédiatement accusé par le Père, lequel ordonne de le châtier.[39]

Ce texte est riche d'informations pour la question qui nous intéresse. La double juridiction est présente à travers le *meirinho* de l'*aldeamento* (tout à la fois maire et juge de paix), différent de ceux des villes habités par les colons. La présence d'un pilori atteste également de l'autonomie juridique de l'*aldeamento*.[40] Les lois, différentes de celles appliquées aux colons, sont établies par les Indiens selon les principes définis par la pensée scolastique, mais sous la direction des pères jésuites, du fait de l'incapacité attribuée aux aborigènes de se policer eux-mêmes. Pour la même raison, l'accusation et le châtiment sont ordonnés par les missionnaires, réservant aux Indiens la seule exécution des peines.[41]

Autrement dit, nous avons affaire, dans les *aldeamentos* jésuites, à une société policée constituée d'une population d'origine indigène avec une juridiction

---

[37] *Anais da Biblioteca Nacional*, p. 375.

[38] *c.1525 Melo; SJ 9.v.1549; †15.vii.1605 Reritiba (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VIII, 323).

[39] *Cartas Avulsas, 1550-1568*, ed. Afrânio Peixoto (Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1988) p. 367. Comme le formule Serafim Leite, "les meirinhos procédaient selon les ordres ou l'avis des jésuites" (*História da Companhia de Jesus no Brasil*, II, 77).

[40] Voir Nuno Monteiro, "Os Conselhos e as Comunidades," inAntonio Manuel Hespanha (coord.), *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)* (Lisboa: Estampa, 1993) pp. 269-95. Sur la symbologie du *pelourinho*, voir Stuart Schwartz, *Burocracia e sociedade no Brasil colonial* (São Paulo: Perspectiva, 1979) p. 3.

[41] Lettre par commission du P. Braz Lourenço au P. Miguel de Torres, Espirito Santo 10 juin 1562, in Peixoto, *Cartas Avulsas*, p. 367.

parfaitement autonome, du moment qu'elle possède tous les signes distinctifs d'une municipalité, du moins en ce qui concerne sa juridiction interne. Cette société, instituée par les Jésuites avec ses lois et ses fonctions administratives propres–avant, disent-ils, il n'y avait au Brésil que des tribus nomades "sans foi, sans loi et sans roi"–, permit la concentration entre leurs mains de l'essentiel du pouvoir politique, car la finalité ultime de cette société restait la garantie du salut des Indiens.

* * *

Dès les années cinquante, et jusqu'à la fin des années soixante du XVIe siècle, on voyait déjà se multiplier, chez les missionnaires, les prises de position pour une stratégie de soumission de l'Indien par la force, suivant les décisions de la junte de Valladolid qui avait établi que les Amérindiens pouvaient être contraints de ne pas enfreindre les lois naturelles.

Selon José de Anchieta, disciple de Nóbrega et quatrième provincial du Brésil,

> il sont d'une nature tellement nonchalante que, s'ils ne sont pas continuellement aiguillonnés, peu s'en faut pour qu'ils n'aillent plus à la messe ni chercher d'autres remèdes pour leur salut. Tous ces empêchements et coutumes sont très faciles à enlever s'il y a parmi eux crainte et sujétion, comme nous avons pu le voir par expérience depuis le temps du gouverneur Mem de Sá jusqu'à aujourd'hui.[42]

Les mesures adoptés seront la descente par la contrainte vers les *aldeamentos*, et le châtiment physique dans son enceinte–soit, le droit positif pénal comme continuation de la guerre de conquête en temps de paix.

Toujours dans ce même texte, Anchieta explicite le contenu essentiel de ce droit:

> Les empêchements à la conversion et à la poursuite dans une vie chrétienne sont leurs coutumes invétérées, comme chez toutes les autres nations [indigènes], telles que celle d'avoir beaucoup de femmes; leurs vins, qu'ils consomment assidûment, et dont il est plus difficile que tout de les éloigner, puisque c'est comme si c'était leur nourriture, et les pères n'arrivent donc jamais à les faire arrêter d'en boire complètement, mais uniquement à ne pas boire en excès, car, buvant avec modération, ils ne vont pas jusqu'à se saouler ni devenir déraisonnables. Les guerres, où ils prétendent obtenir vengeance de leurs ennemis et prendre de nouveaux noms et des titres d'honneur; leur inconstance naturelle dans ce qu'ils ont commencé, et

---

[42] Anchieta, "Informação do Brasil e de suas capitanias," in Peixoto, *Cartas, informações*, p. 341.

surtout leur manque de crainte et de sujétion, parce que, comme chez tous les hommes, et chez eux plus que chez les autres, initium sapientiæ timor Domini est [le commencement de la sagesse est la crainte du Maître], et cela leur rentrera par crainte d'une peine temporelle . . . .[43]

De Nóbrega (en 1558) à Anchieta (en 1584), nous retrouvons à peu près les mêmes interdictions, mais surtout un accord sur la stratégie à suivre: assujettir les Indiens à une vie policée *à travers les lois positives*, et créer ainsi les conditions pour la conversion. La formulation la plus saisissante est celle de Anchieta: "pour ce genre de gens, il n'y a pas de meilleure prédication que l'épée et la verge de fer [Ps. 2, 9], prédication où, plus qu'en aucune autre, s'accomplit le compelle eos intrare [Luc. 14, 23]."[44]

Toute la stratégie de Nóbrega, construite comme une réponse historique aux échecs successifs de la politique pastorale jésuite au Brésil, repose, quelques dix ans après l'instalation de la mission, sur l'idée de la sujétion par la peur. Pour lui, provoquer la peur chez l'Indien n'est pas exactement une coercition, mais plutôt une forme de persuasion–nécessaire dans le cas des Indiens du Brésil. Sous cet aspect, sa pensée suit celle de Thomas d'Aquin: "L'objet premier et formel de la foi est un bien, la vérité première. Mais parmi les choses matérielles qui ont rapport avec la foi, il faut croire également dans certains maux; c'est un mal, par exemple, de ne pas se soumettre à Dieu ou alors de s'éloigner de Lui, et les pêcheurs souffriront alors des punitions provenant de Dieu. En ce sens, la foi est la cause de la peur."[45] Selon Thomas d'Aquin, il existe deux types de peur: la peur servile, qui est la crainte de la punition engendrée par la colère divine, et la peur filiale, c'est-à-dire la crainte inspirée par la sujétion à l'autorité divine. Le manque de foi, dit Thomas d'Aquin, est la cause de la peur servile, tandis que la foi proprement dite produit la peur filiale. Celui qui ignore la foi peut être amené à craindre Dieu à travers la peur servile.

C'est ce que Nóbrega veut pour les *aldeamentos* jésuites, autant à travers les lois positives, auxquelles correspondent des formes de punition définies et prévues par ces lois, que dans la recherche du consentement des indigènes pour "descendre" vers les *aldeamentos*, quand une armée appuie le prosélytisme missionnaire. Dans les deux cas, la menace de l'autorité séculière était analogue à la punition divine, par l'entremise du pouvoir indirect [*potestas indirecta*] des Jésuites. Dans le *Dialogue sur la conversion du Gentil*, écrit en 1556-57, Nóbrega va encore au-delà de l'alternative d'une évangélisation par la force ou par la persuasion. Il n'y défend pas la conversion par la force; les Indiens seraient

---

[43] Anchieta, "Informação do Brasil e de suas capitanias," in Peixoto, *Cartas, informações*, p. 341.

[44] José de Anchieta à Diego Laínez, São Vicente 16 avril 1653, MHSI, *Mon. Bras.*, III, 554.

[45] Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, t. VIII, 2a-2ae, q. 7, a. 1.

convertis à travers la persuasion après avoir accepté le contrôle jésuite, épaulé par les autorités laïques. Autrement dit, la peur servile servait à préparer les âmes des Indiens pour recevoir la foi chrétienne, et non pas comme instrument direct de conversion. Dans le "plan évangélisateur" de Nóbrega, donc, la politique joue un rôle auxiliaire nécessaire dans la catéchèse. C'est ainsi qu'il entend justifier la réforme de l'activité missionnaire devant les autorités romaines, autant que devant la couronne portugaise.

Une expérience avait été menée auparavant avec un certain succès par Nóbrega et son collaborateur Anchieta, à São Paulo, à partir de 1554. Leur idée était d'exporter cette stratégie vers le reste de l´Amérique portugaise, en faisant implanter d'autres *aldeamentos* le long de la côte, avec l'aide du nouveau Gouverneur général, Mem de Sá (1557-1572). C'est ce qui explique, en partie, l'acquiescement donné par Nóbrega à la "guerre juste" entamée par Mem de Sá contre les Indiens Caeté, qui avaient mangé le premier évêque du Brésil, Don Pedro Sardinha. Son successeur, Don Pedro Leitão, avait pratiqué les exercices spirituels au Portugal sous la direction de Nóbrega et avait été le compagnon d'Anchieta à l'université de Coïmbra. Il a pu apporter tout son soutien pour faire approuver les dispenses concédées par le pape Pie IV, en 1561, à travers la bulle *In supereminenti*,[46] qui concédait à l'évêque et aux missionnaires jésuites du Brésil des pouvoirs pour pardonner tous les péchés des Indiens, exceptés la bigamie et l'homicide, et pour réaliser des mariages consanguins jusqu'aux troisième et quatrième degrés. Le pape Pie V, en 1567, concède à son tour, à travers les bulles *Cum gratiarum omnium* et *Cupientes pro dispensatione*,[47] toutes deux adressées aux Jésuites, le droit de dispenser les Indiens de toute loi positive de l'Église concernant les mariages, et le droit d'indulgence *in perpetuum* pour ceux qui visiteraient les églises et les hôpitaux tenus par les missionnaires. Ces mesures revenaient de fait à une délégation de pouvoir accordée aux Jésuites pour établir les règles spéciales qui régiraient le fonctionnement des *aldeamentos.*

En résumé, nous pouvons affirmer que les missionnaires parviennent, à travers la réduction des indigènes dans les *aldeamentos*, à reformuler la distribution des pouvoirs, en créant *ex nihilo* la fonction de *meirinho.* Ce dernier concentre en lui les fonctions politiques déléguées par les missionnaires qui, eux, s'attribuent les pouvoirs traditionnels du *pagé.* Cependant, les Jésuites gardaient également le monopole de la jurisprudence dans l'enceinte de l'*aldeamento* sur la base d'un code pénal qui visait à encadrer le comportement moral des Indiens selon les normes établies par le concept thomiste de société civile.

---

[46] Metzler, *America Pontificia*, I, 698-701.

[47] Metzler, *America Pontificia*, II, 777-78 et 779-80, respectivement.

Continuités et discontinuités entre les pratiques missionnaires instituées au Brésil et la pensée juridico-politique des théologiens jésuites

Le pouvoir politique octroyé aux Jésuites par la Couronne à partir de la loi de 1587 (confirmée plusieurs fois depuis), qui les associait à l'administration royale dans la mise en place de l'ordre colonial, et l'exclusivité qui leur était accordée dans la gestion du réseau *d'aldeamentos* progressivement mis en place, leur apparaissaient comme autant d'instruments qui assureraient le succès de la mission du Brésil, contre les intérêts à court terme de colons prédateurs. Ce dispositif leur apparaissait également comme le seul moyen pour essayer de garantir le salut des Indiens, incapables de se sauver par eux-mêmes.

Les Jésuites s'arrogent donc la responsabilité de définir et de faire appliquer des lois positives propres à la condition des Indiens, lesquelles donneraient une structure morale à leur conduite civile, les amenant ainsi à respecter les lois naturelles et, par extension, le vouloir divin. Les lois civiles, déterminées par les Jésuites, avec l'acquiescement de la Couronne et pour ainsi dire acceptées par les Indiens "descendus et réduits" dans les *aldeamentos*,[48] étaient donc comprises comme un instrument légitime de sujétion morale et politique, et par extension comme condition de l'aboutissement du travail catéchistique.

Reste savoir si les solutions trouvées sur place étaient ou non en accord avec les opinions des théologiens jésuites. Pour ce faire, nous essayerons de comparer les modes de fonctionnement propres aux *aldeamentos* jésuites, au Brésil, avec les textes du théologien Francisco Suárez, S.J., qui représentait non seulement une voix modérée à l'intérieur de la Compagnie de Jésus, mais aussi le principal porte-parole, avec Robert Bellarmin, S.J.,[49] des conceptions politiques issues du Concile de Trente.

* * *

Pour Suárez, la guerre ne peut pas être conçue comme un moyen légitime d'institution d'une société civile. Les peuplades amérindiennes étaient perçues, et ce depuis les leçons de Francisco de Vitoria, O.P., à Salamanque, comme des sociétés légitimes. Selon le théologien dominicain, les Indiens sont bien des hommes, et des hommes libres, dotés du libre arbitre et conscients de leurs actes. Ils sont capables de grâce et de salut à travers la révélation de la foi chrétienne. Ils possèdent de plein droit leurs terres et leurs biens. Leurs républiques sont souveraines, "même dans les cas où leurs lois et coutumes vont contre le droit naturel." Leur infidélité ou leur idolâtrie, de même que leur soi-

---

[48] *Cartas Avulsas*, p. 367.

[49] *4.x.1541 Montepulciano; SJ 20.ix.1560 Roma; †17.ix.1621 Roma (*DHCJ*, I, 387).

disant primitivisme sur le plan social et politique, ne justifient aucunement, affirme-t-il, la perte de leurs droits.[50] Surtout, ils ne peuvent pas être contraints à la conversion.[51]

La définition précise du titre légitime de la guerre juste est importante, si l'on considère que les prisonniers d'une telle guerre pouvaient être légitimement réduits en esclavage. Ce que récusent ces théologiens, en principe, c'est autant de concevoir la guerre comme un instrument légitime de fondation d'une société civile, que de concevoir la guerre comme un moyen d'intégrer les Amérindiens dans le système économique colonial alors en formation, sans pour autant les intégrer dans la société civile puisque, en tant qu'esclaves, ils n'y auraient pas de droits civils.

La conséquence de cette manière d'argumenter est que la *potestas coactiva* peut donc être exercée par l'Eglise, quand la conduite du Prince empêche la réalisation de la fin morale de l'Etat. Or, comme le fait remarquer Jean-François Courtine (dont nous suivrons ici les analyses), le pouvoir politique "procède certes de Dieu [*a Deo ut a primo et principali auctore*], mais à titre de propriété qui découle de la nature même de l'homme [*per modum proprietatis consequentis naturam*], pour autant que celui-ci, en tant qu'animal politique, s'unit à ses semblables pour former une communauté parfaite poursuivant une fin propre. Le pouvoir politique ne ressort en effet comme tel qu'à l'instant où les hommes se constituent en communauté."[52] Autrement dit, l'autorité politique est toujours instituée *de jure humano.*

Ce qui nous intéresse ici concerne l'idée que le transfert du pouvoir de la communauté au souverain serait compris par Suárez, selon la conception thomiste, comme abandon ou aliénation d'un pouvoir résidant initialement et constitutionnellement dans le peuple à titre de communauté politique, et non pas comme simple délégation, dans ce cas toujours révocable en droit. Pour reprendre les termes utilisés par Francisco Suárez dans son livre *De legibus*: ". . . la transmission d'un tel pouvoir du peuple au souverain n'est pas une

---

[50] *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre* (Genève: Droz, 1966). Il est à noter que la bulle *Veritas ipsa* fut promulguée en juin 1537, et que la leçon de Vitoria sur les Indiens a eu lieu en janvier 1539.

[51] Pour les théologiens de l'université de Salamanque, l'acte de foi est essentiellement libre, contre la thèse scotiste qui admet la conversion par la force, comme l'expose Domingo de Soto de façon synthétique dans *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10. L'argumentation de Francisco de Vitoria a comme présupposé fondamental la doctrine de l'unité du genre humain et du statut adamique attribué à l'Amérindien que nous retrouvons énoncé un peu plus tard par Manuel da Nóbrega. En fait, plusieurs sont les auteurs qui rallient les positions de Francisco de Vitoria sur la matière: voir, par exemple, le choix de textes réunis de manière très commode dans Juan de la Peña, *Tractatus de bello contra insulanos*, 2 vols. (Madrid: C.S.I.C., 1982).

[52] Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi* (Paris: Vrin/EHESS, 1999) p. 22, n. 3.

délégation mais presqu'une aliénation ou une remise illimitée de tout le pouvoir qui résidait dans la communauté."[53] Il y a donc transfert vers le souverain d'un pouvoir qui appartient naturellement au peuple. Dans la conception thomiste, ce transfert est si proche de l'aliénation complète [*quasi alienatio*] que, selon Jean-François Courtine,[54] il se laisse interpréter d'après le modèle juridique de l'esclavage. En effet, les catégories interprétatives utilisées par Francisco Suárez sont celles de *dominium* et de *facultas*. Or, les inclinations naturelles inscrites dans les hommes "ne sont pas proprement des lois et ne peuvent concourir à la moralité, car elles constituent des conditionnements bien plutôt que des règles contraignantes."[55] En ce sens, nous pouvons dire que la rupture de Suárez avec Thomas d'Aquin (et extensivement avec Francisco de Vitoria et Domingo de Soto, O.P.) est que la loi devient un acte volontaire et non pas rationnel. Toujours selon Jean-François Courtine, "ce que Suárez entend souligner simplement–et c'est en cela que sa position a été parfois caractérisée de 'volontariste'–, c'est qu'il importe d'intégrer à cette détermination 'spéculative' un trait supplémentaire, celui de l'*imperium voluntatis*, si l'on prétend rendre compte de la *ratio legis*... Ainsi le jugement ne suffit pas à constituer la légalité de la loi, il y faut encore l'*imperium*, l'autorité normative d'une instance légiférante"– ici le "Dieu législateur" qui apparaît dans le titre de son livre *De legibus*.[56] Le Dieu législateur "ajoute selon un 'mode spécial' une 'raison spéciale' constitutive du bien et du mal à son égard, et le dictamen de la raison pratique susceptible d'appréhender la bonté ou la malice *ex vi objecti præcise spectati*" (à partir de l'examen de l'object lui-même).[57]

L'essence de la théorie du droit naturel développée par Suárez s'exprime ainsi en deux propositions fondamentales, mais distinctes: la première unit le concept de droit humain positif à la loi naturelle; la deuxième unit le droit naturel à la volonté divine et éternelle et incarne la qualité de loi autant parce qu'elle est *intellectus* (soit intrinsèquement juste et conforme à la raison) que parce qu'elle est volonté (c'est-à-dire, volonté divine). En ce sens, le droit naturel est indicatif *et* impératif. De plus, puisque la loi naturelle est également juste raison, il n'y a pas besoin de posséder une quelconque notion de la révélation ou de la loi divine positive pour être en mesure de comprendre et de suivre ses principes fondamentaux. Tous les hommes peuvent donc la comprendre et la suivre.

---

[53] Francisco Suárez, S.J., *De Legibus*, 8 vols. (Madrid: C.S.I.C., 1967) V, l. III, c. iv, § 11, p. 49.

[54] Courtine, *Nature et empire de la loi*, p. 24.

[55] Courtine, *Nature et empire de la loi*, p. 93.

[56] Courtine, *Nature et empire de la loi*, pp. 111-12.

[57] Courtine, *Nature et empire de la loi*, p. 114.

Suárez encadre donc le politique dans le juridique, le juridique dans le social et le social dans le théologico-moral. Lorsque l'obligation naturelle, morale et civile coïncident, Suárez dit qu'il y a *obligation parfaite.* Ce qui rend un système de gouvernement juridiquement valable n'est pas le consensus, donc, mais la cohérence des décrets gouvernementaux avec la loi de la nature.

* * *

Manuel da Nóbrega refuse la sujétion des Indiens par droit de guerre, autant parce qu'ils sont des hommes libres qui se constituent en une communauté politique légitime (quoiqu'imparfaite), que parce que la foi ne peut pas leur être imposée, mais doit être volontairement acceptée. Nóbrega reconnaît par ailleurs qu'il existe entre les êtres humains une solidarité substantielle, source et raison de règles précises qui ont rapport au droit des gens–qu'il comprend comme un droit positif coutumier, et commun aux diverses nations. Ces règles ont un rapport au droit qui va donc au-delà des États, et en appelle au droit naturel commun au genre humain. Cette conception du droit des gens a des conséquences importantes en ce qui concerne le droit de guerre, qui n'appartient donc pas à la compétence de la *summa potestas* de l'État. L'initiative des Jésuites au Brésil tend ainsi à retirer le droit de guerre non seulement aux seules initiatives particulières des colons, mais également à la Couronne. Toute l'action de Nóbrega sur ce terrain consiste à faire encadrer le droit de guerre par une politique indigéniste certes menée par la Couronne, mais orientée par la Compagnie de Jésus, en vue de ce qui légitime finalement le *dominium* portugais sur l´Amérique, la catéchèse–selon les préceptes de l'école de Salamanque, où il a d'ailleurs été formé.

L'autre versant de la doctrine du pouvoir indirect [*potestas indirecta*] appliquée au contexte colonial brésilien, manifeste dans la pensée de Manuel da Nóbrega, nous l´avons vu, consiste en une intervention de la Compagnie de Jésus dans le processus de fondation d'une société policée au sein de la population indienne. Là encore, c'est la notion de *dominium* qui prévaut, toujours associée au pouvoir indirect de l'Eglise. Ainsi, les Jésuites se posent non seulement comme les intermédiaires nécessaires dans la relation entre les colons, l'administration royale et les Indiens, mais également comme les catalyseurs de l'institution de ce que Suárez appellera plus tard une "communauté humaine parfaite." Les Indiens en feront partie intégrante quand ils auront acquis les attributs suivants: un contrat, une fin rationnelle, un chef et la capacité d'avoir un gouvernement politique.

En août 1557, Nóbrega écrit au Provincial du Portugal Miguel de Torres:[58]

> L'ordre que nous voulons établir consiste à réunir les gentils, ceux qui sont déjà soumis, dans des villages convenables à cette fin, les amener à faire ce qui favorise leur conversion, châtier en eux les travers qui doivent être punis, les maintenir en justice et vérité entre eux en tant que vassaux du Roi, et sujets à l'Église, tels qu'ils le sont ici, leur faire justice des injures et offenses perpétrés par les chrétiens, ce qui serait bien fait si la justice séculaire et ecclésiastique était plus zélée, ainsi qu'il convient à l'honneur de Notre Seigneur et au bien commun de la terre; et de cette manière on pourrait chaque jour gagner plus de gens et les mettre sous le joug de la raison. Et ceux qui ne voudraient pas le recevoir, les soumettre et les faire tributaires au service du Roi et des chrétiens, qui aideraient alors à les assujettir, comme cela a été fait dans toutes les terres nouvelles qui ont été conquises, le Pérou et tant d'autres.[59]

Remarquons encore une fois les verbes employés par Nóbrega dans ce passage: "réunir," "châtier," "soumettre," "maintenir." Nous retrouvons ici tout le programme de la réforme de l'activité missionnaire suggérée par Nóbrega en ces années-là. A sa base, nous identifions l'accord établi entre la loi naturelle et les lois civiles, à l'intérieur des *aldeamentos*, et le rapport entre l'insertion de ce programme dans la société coloniale et la référence du système d'*encomiendas*, établi dans l'Amérique espagnole. Les Indiens qui y vivraient seraient ainsi protégés de la réduction abusive en esclavage par les colons, mais devraient aussi se soumettre à l'organisation politique déterminée par les Jésuites dans l'enceinte de l'*aldeamento*. La référence au système d'*encomiendas* est pourtant captieuse: dans le système d'*encomienda*, les Indiens gardaient leur liberté lorsqu'ils se soumettaient aux ordres des colons, tandis que dans le plan établi par Nóbrega, les Indiens conserveraient leur liberté lorsqu'ils se soumettraient aux Jésuites et vivraient dans les *aldeamentos*, les quittant exclusivement pour prêter service aux colons dans des périodes déterminées, pour y retourner ensuite. En contraste avec le système espagnol, également, les Indiens ne seraient pas obligés de se convertir, mais ils devraient vivre selon les lois positives établies par les Jésuites. La peur des punitions établies par le code pénal des *aldeamentos* devrait aider à la sujétion et ensuite à la conversion des Indiens *aldeados*, autant que la peur engendrée par la menace de réduction en esclavage pour ceux qui ne consentiraient pas à habiter dans les *aldeamentos*.

---

[58] *23.viii.1509 Alagón; SJ ix.1546 Roma; †24.x.1593 Toledo (*DHCJ*, IV, 3824).

[59] Nóbrega à Torres, Bahia, c. août 1557, MHSI, *Mon. Bras.* II, 401.

* * *

Le contact établi avec les Indiens du Brésil avait confirmé la présence de formes de sociabilité humaine différentes de celles qu'offrait le vieux continent. Cela conduisait au renforcement de l'idée de l'universalité du droit naturel, sur la base duquel Francisco de Vitoria, et Francisco Suárez plus tard, furent amenés à reconnaître le droit de liberté des Indiens (soit le droit d'administrer leurs propres terres, de posséder des biens et de se gouverner eux-mêmes). Suárez s'arrête particulièrement sur le *status* juridico-politique des peuples indigènes. Le problème principal concerne la nature des Indiens, de laquelle dépendait la question de la légitimité de la domination espagnole et portugaise aux Indes, le problème de la légitimité de la guerre contre les populations qui ne se sont pas soumises à la domination ibérique, et la différenciation des formes d'organisation de la communauté indigène.

Plusieurs auteurs ont signalé à ce propos le réalisme de Suárez, et indiqué que ce réalisme était le résultat de sa réflexion sur le monde américain. On peut dire, en effet, que la découverte de faits culturels, géographiques et historiques nouveaux l'ont porté à définir une catégorie de pensée susceptible de transformer l'orientation des théories classiques espagnoles et de leur conférer un contenu pratique nouveau. José Eisenberg est allé jusqu'à pointer la proximité des arguments développés au Brésil par Manuel da Nóbrega pendant ces années-là et les idées de Juan de Mariana, S.J.,[60] dans *De rege et regis institutione*, de 1599.[61] En effet, dans le premier chapitre de son livre, le théologien espagnol affirme que "les droits humains qui nous constituent en tant qu'hommes, et la société civile à l'intérieur de laquelle nous jouissons de tellement de biens et de paix, doivent être attribués au manque des choses nécessaires à la vie, à la peur et à la conscience de nos faiblesses."[62] Le consentement dérivé de la peur servile, pour reprendre les termes de Thomas d'Aquin, y apparaît comme la base sur laquelle se construit le *dominium politique*.Cependant, l'idée est ici contraire à celle que nous retrouvons chez Francisco Suárez, pour qui le consentement était non seulement une cause nécessaire, mais aussi efficace et suffisante pour la constitution de la société politique. Pour Suárez, le consentement doit surtout être libre. L'idée de départ est la même, illustrée dans le titre du premier chapitre du livre I de Juan de Mariana: "l'homme est naturellement un animal sociable." La conception aristotélicienne constitue en effet la base de toute la pensée

---

[60] *1536 Talavera de la Reina; SJ 1.i.1554 Alcalá de Henares; †16.xi.1624 Toledo (*DHCJ*, III, 2506).

[61] José Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno* (Belo Horizonte: UFMG, 2000) p. 117.

[62] *De rege et regis institutione* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981) p. 24.

scolastique concernant l'institution de la société civile. Mais l'état de nature décrit par Mariana, s'il est social, n'est pas encore politique. Sa description de l'état de nature est plus proche des descriptions que les missionnaires jésuites font des Indiens du Brésil, comme dans le passage qui suit:

> Au commencement du monde, les hommes n'avaient pas un endroit fixe, vivaient isolés et erraient comme les bêtes, sans autre préoccupation que celle de leur survie en suivant l'instinct de procréer et élever leur progéniture accordé par la grâce de Dieu. Ils n'étaient soumis à aucune loi ni à l'autorité d'aucun gouvernant.[63]

A ce *topos* des peuplades nomades qui vivaient sans loi ni roi, Mariana ajoute l'hypothèse selon laquelle les inégalités existantes entre les hommes, partageant les forts et les faibles, avait engendré un état de guerre:

> La vie de l'homme, donc, n'était pas sûre, ni contre les bêtes sauvages qui peuplaient la terre, lorsque celle-ci n'était pas cultivée et que les forêts n'étaient pas encore consommées par les incendies, ni contre quelques uns de leurs semblables, comme ces bêtes solitaires qui, par crainte des plus fortes, menaçaient la destinée et la vie des hommes les plus faibles, . . . vols, pillages et assassinats étaient perpétrés impunément et il n'y avait pas de place pour l'innocence et la faiblesse.[64]

Pour Mariana, l'état civil naît donc de l'état de guerre associé à l'état de nature. En ce sens, il contredit l'idée de communauté parfaite de Francisco Suárez, et anticipe l'argument développé plus tard par Thomas Hobbes:

> Ainsi, donc, quand les hommes se sont aperçus que leurs vies étaient constamment entourées de dangers et que même ceux qui étaient unis par les liens du sang ne s'abstenaient pas entre eux de violences et d'assassinats, ceux qui se sentaient opprimés par les plus forts ont commencé à s'associer et à fixer les yeux sur quelqu'un qui les surpassait par sa loyauté et son sens de justice, avec l'espoir que, sous sa protection, ils éviteraient les violences publiques et privées, instaurant une certaine égalité, et se maintiendraient tous soumis sous un même droit sans distinction de leur condition sociale. Et l'on peut supposer que de cette manière se sont fondées les premières sociétés urbaines et le pouvoir royal.[65]

Le concept d'état de nature est un thème constant chez les théologiens et les juristes qui s'interrogent sur l'institution de la société civile dans l'Europe de

---

[63] *De rege et regis institutione*, p. 19.

[64] *De rege et regis institutione*, p. 23.

[65] *De rege et regis institutione*, p. 23.

l'époque moderne. L'état de nature correspond à la conception que ces auteurs ont des conditions morales de l'homme avant la fondation de la société civile, et qui par conséquent la détermine. Le concept d'état de nature, légèrement variable d'auteur à auteur, entraîne des conséquences importantes en ce qui concerne la médiation que la nature exerce entre la volonté divine (à laquelle tout doit obéir pour y être conforme) et la création d'un ordre moral, et ensuite social, entre les hommes. La perception de ce qui est correct ou non dépend de la capacité que possède chaque homme, individuellement, de déchiffrer la nature et ses signes, sans comprendre directement la volonté divine. C'est en ce sens que nous pouvons dire que la raison a progressivement remplacé la révélation.

Pour les auteurs dont nous nous occupons ici, l'état de nature n'est pas seulement un ensemble de traditions et de coutumes dont la moralité serait sous-jacente, mais il suppose également une rationalité chez l'homme, qui fait de ces traditions et coutumes l'instrument qui rend possible le passage de l'état de nature à l'état civil, et donc d'un état que nous pouvons nommer pré-moral à un état pleinement moral, parce qu'en accord avec la volonté divine. La raison pratique est l'instrument par excellence de déchiffrement des signes de la nature qui accomplit ce passage. Les vérités morales découvertes à travers l'utilisation de la raison définissaient ce que l'on comprenait comme lois naturelles. Ces lois, définies donc à partir d'une spéculation philosophique sur l'état de nature, ont constitué une base pour la définition des droits naturels qui devaient être le fondement des constitutions civiles.

Cette redéfinition de l'état de nature, qui relativise l'existence d'universaux moraux et diminue la capacité de l'homme à accomplir tout seul le passage à l'etat civil, est dominante, voire hégémonique chez les missionnaires jésuites qui se trouvent au Brésil. Mais elle se trouve également chez certains théologiens jésuites en Europe, tel Juan de Mariana et Luis de Molina, S.J.[66] Peut-on parler d'anticipation, comme le suggère José Eisenberg?[67] Peut être! Mais la question fondamentale, nous semble-t-il, est ici celle du pouvoir indirect [*potestas indirecta*]. A la caractérisation des peuplades vivant sans loi et sans roi (que nous trouvons chez Juan de Mariana), les missionnaires jésuites qui sont au Brésil ajoutent le manque de foi. Cela assure aux missionnaires un rôle déterminant, voire nécessaire dans le passage à une société policée différente de celle des "mauvais chrétiens" (les colons portugais) qui sont installés au Brésil. C'est l'essence même du système d'*aldeamentos* dont Manuel da Nóbrega est l'architecte et le grand instigateur, et qui survivra, avec l'acquiescement interessé de la Couronne, jusqu'à la fin du XVIIe siècle, contre l'avis de la hiérarchie romaine. Il est

---

[66] *ix.1535 Cuenca; SJ 10.viii.1553 Alcalá de Henares; †12.x.1600 Madrid (*DHCJ*, III, 2761).

[67] Eisenberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, p. 121.

intéressant, à cet égard, de rappeler que chaque Visiteur envoyé au Brésil s'incline devant les arguments locaux et ne fait pas appliquer les instructions romaines.[68] Cela peut s'expliquer par le rôle prépondérant joué par les missionnaires jésuites dans la formation de la société civile coloniale, à travers le réseau d'*aldeamentos* qu'ils construisent et gèrent avec succès. Cela peut s'expliquer également par la modification de la perception de l'état de nature, introduite par le biais de l'activité des chasseurs d'esclaves indigènes. Ainsi, la peur constitutive de l'état de nature, qui pousse les hommes naturels à se constituer en société civile, est devenue une réalité coloniale indéniable, qui empêchait de facto le travail catéchistique des missionnaires. Le pouvoir indirect réclamé par les missionnaires jésuites, qui fondait l'exercice de leur pouvoir temporel, était perçu comme une condition de leur existence, non seulement vis-à-vis des Indiens eux-mêmes, incapables de se policer du fait de leur dégradation morale, mais aussi vis-à-vis des colons, qui empêchaient ce passage à la société civile et à la conversion de l'homme naturel du fait de la prépondérance de leurs intérêts exclusivement économiques. Le pouvoir indirect des missionnaires jésuites servait donc à arracher le consentement autant des Indiens que des Portugais pour la constitution d'une société policée au sein de la population indienne. Loin d'être en contradiction avec l'ordre colonial promu par le Couronne, le pouvoir indirect venait à le légitimer.

L'économie chrétienne de la Compagnie de Jésus et la liberté indigène

En 1656, le père jésuiteAntonio Vieira dénonçait le véritable objectif des expéditions de prospection de minerais qui commençaient à se multiplier dans le sud du Brésil depuis la deuxième moitié du XVIIe siècle: elles ne visaient que "l'or rouge," c'est-à-dire la capture des Indiens dont le commerce et l'exploitation du travail esclave avaient été à la base de toutes les entreprises économiques depuis les commencements de la colonisation de l'Amérique portugaise. L'action prédatrice des colons s'intensifiait à cette époque: en effet, la découverte récente des mines d'or, d'où l'on extrairait finalement trois fois plus d'or que dans toute l'Amérique espagnole, exigeait un accroissement de la main-d'oeuvre disponible. La demande retombe particulièrement sur la main-d'oeuvre d'origine indigène, moins chère que les esclaves importés d'Afrique, engendrant des tensions toujours plus fortes entre les Jésuites et les colons. Les milliers d'Indiens qui habitaient les *aldeamentos* gérées par les missionnaires sont particulièrement visés.

Jésuites et colons s'étaient affrontés sur les plans économique, juridique et politique depuis les débuts de la colonisation de l'Amérique portugaise. Les moments de tension les plus extrêmes avaient succédé à la promulgation des lois

---

[68] Zeron, "La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil," chap. 1.

indigénistes de 1609, de 1647 et de 1680, ainsi qu'à la divulgation du bref *Commissum nobis*, émis par le pape Urbain VIII en 1639. L'année suivante, les Jésuites avaient étés expulsés par les habitants de la ville de São Paulo de toute la capitainerie. Les missionnaires n'y retournèrent qu'en 1653, après des longues négociations autour de la restitution des biens du Collège et de l'administration temporelle des *aldeamentos*. Pendant ces négociations, les paulistes[69] se refusèrent souvent à accepter les ordres royaux.[70] En dépit du droit de propriété qui leur est rendu, la position des Jésuites apparaît clairement affaiblie dans la colonie, d'un point de vue politique, à partir de cette date. Après le retour des missionnaires à la capitainerie, en 1653, l'administration des *aldeamentos* revint à la couronne. Plus tard, en 1698, la gestion des *aldeamentos* est distribuée entre les autres ordres religieux, et ils ne retourneront plus jamais entre les mains des Jésuites.[71] Pour ce qui concerne les *aldeamentos* originaires des grandes propriétés foncières données en héritage aux Jésuites, ils changent de statut et sont désormais considérés comme des fermes dépendantes du Collège de São Paulo. Ils n'entrent pas dans la redistribution entreprise par la couronne. Entre temps, une charte royale datant de 1680,[72] tout en réaffirmant par ailleurs, une fois de plus, la liberté des Indiens, essayait de rendre aux pères de la Compagnie la responsabilité exclusive de l'administration spirituelle et temporelle des 60.000 à 80.000 Indiens des *aldeamentos* royaux. Lors de la proclamation de cette nouvelle loi, à São Paulo, en 1682, des émeutes importantes eurent lieu.

Une junte dont faisait partie les onze principaux pères jésuites résidant au Brésil fut immédiatement convoquée, à Bahia, pour décider de l'abandon de la mission de São Paulo. Le résultat de cette rencontre se traduisit par la proposition d'abandonner la mission, et de distribuer les missionnaires affectés à elle dans d'autres régions, soit la Colonie du Sacrément, au sud, et les missions implantées au nord et au nord-est du pays.[73]Quelques consulteurs se

---

[69] Comme sont nommés les habitants de la ville de São Paulo; le terme sera intégré dans certains dictionnaires dès le XVIIe siècle, du fait de la réputation qu'ils acquièrent après les invasions des missions du Guairá, Itatim, Tape et Uruguai.

[70] "Representação dos oficiais da Câmara de São Paulo a D. João IV" et "Representação dos oficiais da Câmara de São Vicente a D. João IV," Lisbonne, Arquivo Histórico Ultramarino, III.2.4-5.

[71] John Monteiro, "Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo," in Paula Porta (org.), *História da Cidade de São Paulo*, (São Paulo: Paz e Terra, 2004) I, 21-67, et tout particulièrement 52-61.

[72] Évora, Biblioteca Pública de Évora, cód. CXV/2-18.

[73] "Causae quae afferentur a P. Provinciali Brasiliae ejusque Provinciae consultoribus caeterisque Patribus infra subscriptis pro Collegio D. Ignacio Piratiningano D. Pauli a Nostris dimmitendo ac deserendo," in Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VI, 310 n. 4.

prononcèrent alors contre cet avis (et le pèreAntonio Vieira, naturellement présent à la junte, fit remarquer qu'aucun d'entre eux n'était né ni au Portugal ni au Brésil). Contre cet avis s'est manifesté également la Chambre de représentants de la ville de São Paulo et le Capitaine de São Vicente Pedro Taques de Almeida, soit parce que la population était divisée sur ce sujet, comme l'atteste certains documents,[74] soit parce qu'ils avaient peur des représailles de la Couronne à la suite des actes d'insubordination et de désobéissance commis depuis 1640. Il faut observer cependant que, dans ces documents, nous ne trouvons aucune mention à ce que les colons auraient l´intention de rendre l´administration temporelle des *aldeamentos* aux Jésuites; les signataires demandaient seulement "que les Pères n´abandonnent pas leur Collège, mais plutôt poursuivent leurs ministères, à cause du bon enseignement que nous et nos enfants y expérimentons."[75] Deux ans plus tard, quand le nouveau Provincial Alexandre de Gusmão, S.J.,[76] et son secrétaire JoãoAntonio Andreoni, S.J.[77] visitent São Paulo, ils tombent d'accord avec les missionnaires Jorge Benci, S.J.,[78] et Jacob Roland, S.J.,[79] quant à l'analyse de la situation locale. Une assemblée est convoquée, à Bahia. S'ébauche alors un mouvement contraire à la proposition du Provincial précedent,Antonio de Oliveira, S.J.:[80] Gusmão et Andreoni se déclarent favorables à la permanence des missionnaires dans le Collège de São Paulo, aussi bien qu'à la libre utilisation des Indiens des *aldeamentos* par les habitants de la capitainerie. Andreoni était indubitablement le principal animateur de ce mouvement, lui qui était venu au Brésil quelques mois auparavant sous l'instigation et la protection de son principal adversaire sur la question des *aldeamentos*, le père Vieira. Les événements qui suivent se polarisent désormais autour de ces deux personnages; entre eux se développent les tensions latentes à l'intérieur de la Compagnie de Jésus brésilienne, sur la question de la liberté des Indiens et sur les modes de leur intégration dans une société policée.

---

[74] "Carta da Câmara de São Paulo ao Padre Provincial da Companhia de Jesus" (1684), "Carta da Câmara de São Paulo aos Padres do Colégio" (1684) et "Registro da carta para o geral da Companhia que esta Câmara escreveu no ano de 1685," in Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VI, 312-15, 313 n. 1, 316-17 respectivement.

[75] "Registro da carta para o geral da Companhia que esta Câmara escreveu no ano de 1685," in Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VI, 317.

[76] *14.viii.1629 Lisbonne; SJ 27.x.1646 Rio de Janeiro; †15.iii.1724 Salvador (*DHCJ*, II, 1851).

[77] *8.ii.1649 Lucca; SJ 20.v.1667 Roma; †13.iii.1716 Bahia (*DHCJ*, I, 162).

[78] *c. 1650; SJ 17.x.1665; †10.vii.1709 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VIII, 95).

[79] *15.i.1633 Amsterdam; SJ 16.ix.1658 Malinas; †1684 Santo Tomé y Principe (*DHCJ*, IV, 3398).

[80] *c. 1627; SJ 20.ix.1641; †7.vi.1686 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, IX, 21).

* * *

À São Paulo naît ainsi, au sein même de la mission brésilienne, un mouvement d'opinion qui contredisait la doctrine sur laquelle s'était appuyée la politique missionnaire jésuite depuis les temps de la fondation du Collège de Santo Inácio de Piratininga, un siècle et demi plus tôt. Les premiers documents qui font état de l'existence de ce mouvement sont les écrits de Jorge Benci et Jacob Roland, et tout particulièrement l'*Apologia pro Paulistis*, que, selon Vieira, "le Père Général à Rome a ordonné de faire brûler."[81]

Après une deuxième visite faite à São Paulo, Alexandre de Gusmão et son secrétaire Andreoni retournent à Bahia pour résoudre les difficultés de jurisprudence qui subsistaient encore après les négociations avec les paulistes. Elles sont formulées dans un document rédigé par Andreoni et signé également, après le Provincial Alexandre de Gusmão, par des officiers de la Chambre des représentants de São Paulo: les *Doutes des habitants de la ville de São Paulo adressés à Sa Majesté D. Pedro II et à Monsieur le Gouverneur Général de l'État,Antonio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, et dont la résolution est attendue, sur la manière de garder l'ajustement sur l'administration* [des Indiens] *et sur l'usage des gentils de cette terre.*[82] Une Congrégation Provinciale se réunit alors, en 1694, pour élire un Procurateur, lequel a pour mission de résoudre à Rome quelques problèmes internes de la mission brésilienne, et tout particulièrement la question de l'administration temporelle des Indiens. Lors de l'élection, une manoeuvre fait que le père Vieira et son allié, le père Inácio Faria, S.J.,[83] sont déclarés incapables de voter et de se faire élire, pour avoir manifesté, lors d'une conversation privée, leurs préférences personnelles. Le père Domingos Ramos, S.J.,[84] possible auteur de l'*Apologia pro Paulistis*, est alors élu.Antonio Vieira ne s'abstient pourtant pas d'émettre son opinion, ce qu'il fait plus tard, en 1694, dans un document à part intitulé *Voeux sur les doutes des habitants de São Paulo sur l'administration des Indiens.*[85]

Le *Voeux* de Vieira, d'une part, et l'*Apologia pro Paulistis* et les *Doutes des habitants de la ville de São Paulo adressés à Sa Majesté*, d'autre part, peuvent être considérés comme des textes programmatiques sur le problème de la gestion

---

[81] António Vieria, S.J., *Cartas do PadreAntonio Vieira*, 3 vols. (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928) III, 667. L'*Apologia pro Paulistis* (conservé à la Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele, à Rome) a été très probablement écrite en 1684, à São Paulo. Son auteur semble être le père Jacob Rolland, mais l'hypothèse que cela soit le père Domingos Ramos n'est pas à exclure.

[82] Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VI, 328-30.

[83] *c. 1630; SJ 24.iii.1647; †24.xii.1696 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VIII, 214).

[84] *27.iv.1653; SJ 30.vii.1666; †11.vii.1728 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, IX, 66).

[85] António Vieira, *Obras escolhidas, vol. V: Obras várias em defeza dos índios* (Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951) pp. 340-58.

temporelle des *aldeamentos* d'Indiens, représentatifs des opinions de chacune des factions[86] qui se formaient alors dans la Compagnie de Jésus au Brésil. A la fin du XVIIe siècle, nous voyons ainsi comment la position de la mission brésilienne sur la question de la liberté indigène commence à être contestée de manière organisée. Les Jésuites qui s'opposent au groupe jusqu'alors hégémonique réunit en fait bon nombre de pères, notamment les "étrangers."[87] La plupart de ces missionnaires étrangers–ceux qui n'étaient pas luso-brésiliens–avait été envoyée au Brésil après la révolte connue sous le nom de "*jacintada*," c'est-à-dire la destitution du Visiteur Jacinto de Magistris, S.J.,[88] le premier Visiteur non-Portugais venu au Brésil, en 1663, et qui a voulu régler la question des *aldeamentos* selon le point de vue romain. Le Général de la Compagnie de Jésus Giovanni Paolo Oliva[89] avait qualifié cette destitution de "séditieuse, précipitée, téméraire, injuste, non valable, scandaleuse et incongrue."[90] Les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus avaient en effet institué la fonction de Visiteur comme une autorité supérieure et absolue dans la Province visitée pour garantir le principe de la *uniformitas et soliditas doctrinæ*.[91]

* * *

António Serafim Leite commente l'intervention politique du groupe dissident comme ce qui "amortit la résistance inébranlable des Jésuites face à l'esclavage des gentils." "Avec Vieira," ajoute encore Serafim Leite, "s'achève la grande bataille des Jésuites en faveur de la liberté des Indiens sur les hautes plaines de Piratininga. Ce qui suit les fameux *Voeux*, n'a plus la même grandeur."[92] Serafim Leite établit ainsi une chronologie dont le tournant se situe dans les années 1682-1694. Par ailleurs, plaçant la division entre étrangers et luso-brésiliens à la base de sa propre argumentation, sans procéder à la critique des présupposés politiques de Vieira, il limite la possibilité d'un commentaire historique du contenu théologico-juridique des deux projets qui s'opposaient alors.

---

[86] Le mot "faction" est utilisée par le Provincial Francisco de Matos, successeur de Alexandre de Gusmão, qui se refère également à un "parti des étrangers", suivant à son tour la caractérisation donnée auparavant par Vieira (Vieira, *Cartas*, III, 658).

[87] Les "étrangers" sont au nombre de 25, en 1694 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VII, 98 n. 3).

[88] *1605 diocese de Cremona; SJ 1626 Novellara; †11.xi.1668 Goa (*DHCJ*, II, 1057).

[89] *4.x.1600 Genova; SJ 21.xii.1616 Rome; élu vicar général 7.v.1661; †26.xi.1681 Rome (*DHCJ*, II, 1633-

[90] Alden, *Making of an Enterprise*, p. 250; Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VIII, 335.

[91] La function du visiteur est discutée dans Guy Philippart, S.J., "Visiteurs commissionaires et inspecteurs dans la Compagnia de Jésus de 1540 à 1615,"*AHSI* 37 (1968) 3-128; 38 (1969) 170-299.

[92] *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VII, 345.

Les études d'auteurs tels qu'Alfredo Bosi, Alice Cannabrava, Charles Ralph Boxer ou Dauril Alden fondent également leurs interprétations des tensions présentes à l'intérieur de la Compagnie de Jésus au Brésil sur l'origine nationale des principaux protagonistes de ces événements. Les uns et les autres désignent correctement, avec plus ou moins d'emphase, trois points de divergence entre les deux groupes de missionnaires: la distribution du pouvoir hiérarchique à l'intérieur de l'Ordre, et la capacité de définir les critères d'admission, de formation et de promotion des missionnaires dans la Province; la définition des politiques de gestion des intérêts économiques des divers collèges, situés au Brésil comme au Portugal, qui possèdent des terres, des esclaves et des moyens de production au Brésil; la question de la gestion temporelle des Indiens libres, et la définition du régime de travail servile que l'on pouvait légalement leur imposer.[93] Mais il existe d'autres intérêts à l'intérieur de la Compagnie de Jésus, qui s'expriment à travers ladite "faction" ou "parti des étrangers." En effet, il n'y a pas uniquement des étrangers, mais divers missionnaires nés au Brésil, qui se montrent en cette occasion favorables à la mise en disposition plus large d'une main-d'oeuvre pour les colons, particulièrement dans les régions situées au nord et au sud de l´Amérique portugaise.

Alfredo Bosi, qui essaye de problématiser quelques-uns de ces points, évite cependant "de rentrer dans la jungle de doctrines éthiques dans laquelle s'est embourbée la scolastique tardive sur la question de la légitimité du *dominium* colonial sur les Amérindiens."[94] Or, le fondement des tensions et des divergences existantes entre les deux factions se trouve beaucoup moins dans l'origine nationale de leurs membres, que dans les fondements théologico-juridiques consubstantiels aux différents projets de politique indigéniste épousés par l'un ou l'autre groupe. A la fin du XVIIe siècle, les Jésuites se trouvent définitivement insérés dans la logique mercantiliste. Le travail esclave et le travail libre obligatoire dans les fermes et dans les unités de production de sucre poussent jusqu'à ses limites l'éthique du salut jésuite, et conduisent à des positions différentes. Cela est dénoncé dans un mémoire adressé en 1701 par Luigi Vicenzo Mamiani, S.J.[95] proche d'Andreoni, au Provincial du Brésil

---

[93] Alden, Making of an Enterprise.; Alfredo Bosi, "Antonil ou as lágrimas da mercadoria," in *Dialética da colonização* (São Paulo: Companhia das Letras, 1995) pp. 149-75; Charles R. Boxer, *Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola, 1602-1686* (London: University of London/ the Athlone Press, 1952); Alice P. Cannabrava, "JoãoAntonio Andreoni e sua obra," in *JoãoAntonio Andreoni (André João Antonil), Cultura e opulência do Brasil (texto da edição de 1711)* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967) pp. 9-112.

[94] Bosi, "Antonil ou as lágrimas da mercadoria," p. 153.

[95] *30.i.1652; SJ 10.iv.1668; †8.iii.1730 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VIII, 351).

Francisco de Matos[96] et au Général de la Compagnie Tirso Gonzalez.[97] Selon lui,

> tous [les Indiens du Collège de São Paulo], libres ou captifs, ont les mêmes horaires de travail, le même temps de repos, les mêmes châtiments, les mêmes obligations, et les mêmes vêtements pour s'habiller. Ils se nourrissent tous avec les mêmes victuailles, qu'ils plantent par ailleurs les samedis et les jours saints, ni plus ni moins que les esclaves. Le vêtement qui est donné aux Indiens libres à titre de salaire est le même que l'on donne généralement à titre d'obligation aux esclaves, autant dans ledit Collège que dans les autres, à savoir sept mesures de tissu de coton pour chaque couple.

D'où il conclut que "ce qui est certain c'est que les nôtres ne font aucune différence entre les esclaves et les libres," ce qui lui permet de qualifier le travail des Indiens libres comme un "service personnel quotidien, contraint, et involontaire."[98]Or, selon Jean-François Courtine, "l'opposition, couramment soulignée, de la morale et de la politique–pour importante et nouvelle qu'elle soit, dans sa forme, à l'âge classique–ne devrait pas masquer l'originalité de la configuration théologico-politique dont l'unité se trouve constamment réaffirmée."[99] Autrement dit, nous pouvons concevoir les tensions internes présentes dans la Compagnie de Jésus comme le fruit de deux conceptions théologico-politiques différentes, lesquelles cherchent à utiliser la jurisprudence sur la question des *aldeamentos* pour réordonner la politique économique coloniale de manière cohérente par rapport à leurs convictions respectives. Alice Cannabrava note en ce sens que les lois de 1694 s'insèrent dans un mouvement plus ample, parmi les Jésuites et à la Cour, auprès du roi, qui prétend revoir les conditions juridiques qui règlent l'utilisation de la main-d'oeuvre indigène "libre" par les colons.[100] Pour comprendre le conflit qui surgit ainsi à l'intérieur de la Compagnie de Jésus, il faut revenir d'abord à la contradiction posée dès le XVIe siècle entre la politique d'autofinancement de la mission instituée par le premier Provincial, Manuel da Nóbrega, puis suivie par tous les provinciaux, et la gestion temporelle des *aldeamentos* par les missionnaires.

---

[96] *1636; SJ ?; †19.i.1720 (Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, VIII, 362).

[97] *18.i.1624 Arganza; SJ 3.iii.1643 Oviedo; élu général 24.vi.1687; †27.x.1705 Roma (*DHCJ*, 1644, 1646).

[98] Luigi Vicenzo Mamiani, "Memorial sobre o Governo temporal do Colégio de S. Paulo oferecido ao P. Provincial Francisco de Mattos para se propor e examinar na Consulta da Provincia e para se representar ao N. R. P. Geral," 1701, ARSI, Fondo Gesuitico, Gesù, Colleg., 1588, busta 203/12, doc. 6, ff. 36r-41v..

[99] Courtine, *Nature et empire de la* loi, p. 20.

[100] Cannabrava, "JoãoAntonio Andreoni e sua obra," p. 16.

* * *

A la fin du XVIIe siècle, la théorie du pouvoir indirect [*potestas indirecta*] de l'Eglise, à laquelle les missionnaires en activité au Brésil avaient fait appel pour justifier leurs positions auprès de la hiérarchie romaine et devant les Visiteurs, ne semble plus être suffisante, ou opérationnelle. Les *Voeux*de Vieira se situeraient ainsi dans la limite historique de la logique théologico-juridique définie par la deuxième génération salmantine, appliquée au contexte colonial. Dans les positions de João Antônio Andreoni, nous identifions une autre conception sociale, différente de celle de Nóbrega et de Vieira: elle doit être rapprochée surtout de Giovanni Botero, S.J.,[101] pour qui le gouvernement de l'État signifiait sa "dilatation." Dans son livre *Sur la Raison d'Etat* (Venise, 1589), publié à la fin du XVIe siècle en réponse à Machiavel, Botero explique que les principaux atouts du Prince résident dans la population de son royaume et dans l'argent qu'il peut y accumuler. L'accumulation mercantiliste de Botero sert, en ultime recours, à faire la charité et à en faire bénéficier la population. Tels doivent être, en définitive, les objectifs du Prince. C'est ainsi que Botero répond à Machiavel: la politique économique, qu'il conceptualise, réunifie la morale et la politique dans la mesure où elle conçoit la vertu à la fois comme un moyen et comme une fin. Les sources de revenus sont les industries et l'impôt, qui, dans le système nouvellement implanté au Brésil, serait payé également par les Indiens libres. Quant à la population, elle peut être augmentée autant par ce que Botero appelle la propagation (c'est-à-dire à travers l'agriculture, "le fondement de la propagation," mais aussi à travers les arts et métiers, l'éducation et les colonies) que par ce qu'il appelle l'attraction (la cooptation, la conquête, l'attribution de la citoyenneté et l'alliance, soit autant de politiques conduites vis-à-vis des Indiens au Brésil).

* * *

João Antônio Andreoni négocie un accord politique avec les paulistes, lequel prévoyait que les habitants pourraient assumer l'administration des *aldeamentos* s'ils renonçaient aux expéditions de *descimento.* Cet accord, ou "*ajustement,*" comme il est appelé, précède l'édition des lois de 1696, appelées les Administrations du Sud.[102] Ces lois autorisent la gestion temporelle des *aldeamentos* par des particuliers et instituent pour les indigènes un régime de travail proche de l'*encomienda* espagnole. Les Jésuites n'occupent plus, dès lors, la place d'intermédiaires dans les relations entre les colons et les indigènes. Pour

---

[101] *1544 Bene Vagienna; SJ 1559 Palermo; dis. 12.xii.1570 Turin; †23.vi.1617 Turin (*DHCJ*, I, 502-03).

[102] Chartes royales du 26 janvier et du 19 février 1696, in *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Rio de Janeiro, 1839-) VII, 398-403.

comprendre cette évolution juridique inédite dans l'histoire de l'Amérique portugaise, nous avons procédé de la même manière que le nouveau gouverneur, envoyé au Brésil en 1691: nous avons assemblé toutes les lois précédant l'ajustement sur la question de la liberté des Indiens, sur la régulation du travail des Indiens, et sur la question de la gestion de leurs *aldeamentos*. Nous avons constaté alors une multiplicité de lois sur ces trois matières. Les dernières chartes royales gardent pourtant une cohérence, affirmant invariablement la liberté des Indiens, y compris de ceux qui seraient capturés dans les guerres.[103] De la même manière, la Couronne émet, directement ou par l'intermédiaire de ses agents, des interdictions ultérieures sur d'éventuels administrateurs séculiers dans les *aldeamentos*,[104] suivant les avis du Conseil Ultramarin. Or, si c'était une habitude, parmi les gouverneurs récemment envoyés au Brésil, de demander une compilation des lois promulguées sur les Indiens, pour qu'ils se mettent à jour sur la situation juridique de la colonie, la situation apparaît inversée en 1691, quand le roi formule une telle demande:[105] à partir de l'ajustement qui est fait à São Paulo, le roi ordonne que "sans tenir compte des ordres précédents, bien qu'ils soient passés par le Conseil Ultramarin, on légifère sur cette matière de la liberté des Indiens de la manière qui soit la plus convenable."[106]

* * *

L'impact que suppose cette politique contradictoire approuvée par la Couronne à travers lesdites lois doit être évalué à la lumière des bilans élaborés après leur promulgation sur la situation des *aldeamentos* de São Paulo. Certains documents indiquent une normalisation des relations entre les colons et les missionnaires, après l'ajustement: on peut citer à cet égard les rapports de (et sur) Isidoro Tinoco de Sá, Protecteur des Indiens.[107] Pour sa part, le gouverneur de Rio de Janeiro affirme, en 1703, que dans les *aldeamentos* de São Paulo "nous ne constatons pas les inconvénients et la situation administrative dans laquelle se trouvent les autres qui, chaque année, sont moins nombreuses et s'étiolent."[108]

---

[103] Voir, par exemple, la loi du 17 janvier 1691, *Documentos interessantes para a História e os Costumes de São Paulo*, III, 80-81.

[104] *Documentos Históricos* (Rio de Janeiro, 1929–) XXXIII, 340, 341-42, et 404; LXXXIX, 131-32; *Documentos interessantes*, III, 81-82; *Anais da Biblioteca Nacional*, LXVI, 139.

[105] *Documentos Históricos*, XXXIII, 334; voir également *Documentos Históricos*, XXXIV, 150-51.

[106] *Documentos interessantes*, LI, 11-12; voir également *Documentos Históricos*, XXXIV, 183-84.

[107] *Documentos interessantes*, LI, 10.

[108] *Documentos interessantes*, LI, 171-73.

Ces évaluations ne font pourtant pas l'unanimité. A la demande du roi, un ancien fonctionnaire royal de São Paulo écrit un historique de ses *aldeamentos*, en 1730, et il arrive à des conclusions diamétralement opposées:

> les pères de la Compagnie, qui ont toujours posé des difficultés plus grandes à donner ou à louer leurs Indiens pour les journées de travail dans les Mines et pour le port de charges, ont mieux conservé leurs *aldeamentos* . . . . Les autres ordres religieux n'ont pas fait autant pour la defense des leurs, lesquels sont pourtant tenus comme appartenant à Votre Majesté. Cela explique le fait que ces *aldeamentos* soient passablement dépeuplés . . . .[109]

Tout au long du XVIIe siècle, les *aldeamentos* avaient subi un processus d'usure profonde, se dépeuplant et provoquant de la sorte une carence croissante de main-d'oeuvre à laquelle les expéditions de *descimento* ne parvenaient plus à suppléer. Selon l'information que nous venons de citer, seules les fermes des Jésuites, attachées à leurs collèges, ont réussi à rester productives, avec une population indigène stable, après l'ajustement de 1684. Avec la découverte de l'or par les paulistes, en 1695/97, entraînant l'augmentation de la demande d'une main-d'oeuvre esclave et salariée, la question de la gestion des *aldeamentos* gagne une importance exceptionnelle. L'introduction dans ce rapport de forces, en 1698, d'autres ordres religieux, devenus responsables de la gestion des *aldeamentos* royaux, représente une tentative d'assoupir les conflits, puisque ces ordres étaient perçus comme étant plus laxistes que les Jésuites.[110] La négociation conduite par Alexandre de Gusmão et JoãoAntonio Andreoni avec les habitants de São Paulo, peut être interprétée ainsi comme la conséquence d'une réévaluation des rapports de force qui s'instaurent dans la colonie après les nouvelles menaces d'expulsion des Jésuites de la capitainerie de São Vicente, en 1682 et une fois encore en 1687, après la découverte des premières preuves de l'existence de l'or dans la région. Cette réévaluation n'est certes pas la seule cause déterminante, mais il est possible d'y voir aussi l'occasion, pour les Jésuites conduits par Andreoni, d'exprimer et de mettre en oeuvre une autre conception de la société civile au Brésil: pour ce qui concerne la fonction et les lieux d'intervention respectifs de l'Etat et de l'Eglise, le pouvoir indirect exercé par les Jésuites dans les *aldeamentos* cède la place à la gestion des ressources humaines et matérielles par l'Etat. La fin de la société, le salut éternel, passe désormais par le bien-être en cette vie.

---

[109] "Diferentes regimentos para o governo dos índios das *aldeamentos* de São Paulo (1611, 1698, 1730)," Serviço de Documentação Geral da Marinha, Rio de Janeiro, f. 5.

[110] A partir de 1698, la gestion des *aldeamentos* de Pinheiros, Barueri et São Miguel est attribuée aux Bénédictins, aux Carmes et aux Franciscains, respectivement. Guarulhos se confond avec la ville naissante qui porte ce nom, depuis 1685.

Summary

The article offers an analysis of the Jesuit *aldeamentos* for the integration of the Indians and the establishment of a civil society, in the context of Portuguese America. In the first part, we compare the *aldeamentos* project with the colonial policy of Portugal and we examine the role played by the Society of Jesus in its implementation towards the end of the 50's of the 16th century. In the second part, we see how the Jesuits sought to apply some key concepts of the theologian Francisco Suarez in the development of the project. Manifestly, there were tensions within the Society arising from differences on the best ways of setting up the temporal government of the Indians. Finally, in the third part, we look at the crisis that arose in the Brazil Province at the end of the 17th century, leading to the collapse of the Jesuits' political project.

Resumo

O artigo propõe uma análise dos aldeamentos jesuíticos como base de seu projeto de integração dos ameríndios e de instituição de uma sociedade civil, no contexto colonial da América portuguesa. Na primeira parte, nós analisamos o projeto dos aldeamentos no quadro da política colonial portuguesa, e o papel da Companhia de Jesus neste processo, quando ela se apropria deste modelo, desde o final dos anos cinqüenta do século XVI. Na segunda parte, nós comparamos os modos de funcionamento dos aldeamentos geridos pelos jesuítas com alguns conceitos definidos pelo teólogo Francisco Suárez, para examinar sua compatibilidade e medir as tensões internas à Companhia de Jesus concernentes ao governo temporal dos indígenas. Na terceira parte, enfim, nós nos detemos sobre a crise que eclode na Província do Brasil, no final do século XVII, a qual culmina com o fim do projeto político original.

LIBROS DE PAPEL, LIBRI BIANCHI, LIBRI PAPYRACEI.

NOTE-TAKING TECHNIQUES AND THE ROLE OF STUDENT NOTEBOOKS IN THE EARLY JESUIT COLLEGES

Paul Nelles*

How did early Jesuits take notes? For an order in many ways defined by the collection and circulation of information, the question of note-taking techniques is of some importance. Did Jesuits, for example, receive explicit training in note-taking? The Jesuit colleges offer an ample arena in which to explore this problem. During the first pedagogical experiments of the 1540s an informal "house style" of note-taking developed in the colleges, largely under the guidance of the first secretary of the Society, Juan de Polanco.[1] Student notebooks were employed at all levels of study. Called predominantly–amidst a host of variations–*libros de papel* (Spanish), *libri bianchi* (Italian), or *libri papyracei* (Latin) in the multilingual environment of the early Society, student notebooks constituted crucial instruments of learning in the intellectual life of the colleges. Note-taking, easily overlooked within the highly structured Jesuit curriculum, provided the foundation for drills and exercises undertaken inside the classroom and out. Like other aspects of Jesuit pedagogy, the use of notebooks would become normalised over the course of the 1550s and 1560s through written guidelines for the colleges and circular memoranda. These sources reveal a culture of note-taking indebted to scholastic learning methods which aimed at the rapid comprehension of texts through summary and drill, and which valued the cognitive appropriation of course material over verbatim mastery.

---

* Paul Nelles is Associate Professor of History, Carleton University, Ottawa.

[1] *24.xii.1517 Burgos; SJ 1541 Rome; †20.xii.1576 Rome (*DHCJ*, IV, 3168-69).

Investigation of note-taking in the colleges leads to the frequently opaque subculture of teaching methods and student learning techniques. Documentation from Jesuit establishments furnishes some of the most comprehensive evidence for pedagogical practice in early modern Europe. And to be sure, study of the colleges has shed much light on the Jesuit curriculum and the social dynamic of Jesuit pedagogical initiatives.[2] Systematic study of the crucial area of teaching methods and techniques of learning, however, lags behind. The issue is all the more pressing as the very effectiveness and ultimately the success of the Jesuit college system was very closely related to the battery of academic exercises used in the colleges, as Gabriel Codina (Mir) has magnificently demonstrated.[3] Yet since the publication of Codina's pioneering study, a good deal of research has been carried out on the teaching methods of the high and late Middle Ages.[4] Comparison with the Jesuit case promises to shed new light on the technical contours of instruction in the colleges.

Despite such sustained scrutiny of teaching methods and study techniques, student note-taking has proven an elusive quarry for historians of late medieval and early modern education.[5] The question is complicated by the fact that note-

---

[2] See François de Dainville, *L'éducation des Jésuites* (Paris: Editions de Minuit, 1978); Gian Paolo Brizzi, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale* (Bologna: Il Mulino, 1976); Aldo Scaglione, *The Liberal Arts and the Jesuit College System* (Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins, 1986); John W. O'Malley, S.J., *The First Jesuits* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1993) pp. 200-42; Luce Giard, ed., *Les Jésuites à la renaissance: système éducatif et production du savoir* (Paris: Presses universitaires de France, 1995); Luce Giard and Louis de Vaucelles eds., *Les Jésuites à l'âge baroque: 1540-1640* (Grenoble: J. Millon, 1996).

[3] See Gabriel Codina (Mir), S.J., *Aux sources de la pédagogie des Jésuites: le "modus parisiensis"* (Rome: Institutum Historicum S.I., 1968).

[4] See Palémon Glorieux, "L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 35 (1968) 65-186; Olga Weijers, *Terminologie des universités au XIIIe siècle* (Rome: Ateneo, 1987); Olga Weijers, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)* (Turnhout: Brepols, 1996); Olga Weijers, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)* (Turnhout: Brepols, 1997); Alfonso Maierù, *University training in medieval Europe*, trans. and ed. D.N. Pryds (Leiden: Brill, 1994); and the essays gathered in the following volumes: Olga Weijers, ed., *Vocabulaire du livre et de l'écriture au moyen âge* (Turnhout: Brepols, 1989); Olga Weijers, ed., *Vocabulaire des collèges universitaires (XIIIe-XVIe siècles)* (Turnhout: Brepols, 1993); Olga Weijers, ed., *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance* (Turnhout: Brepols, 1995); Olga Weijers and Louis Holtz, eds., *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-XVe siècles* (Turnhout: Brepols, 1995); Jacqueline Hamesse, ed., *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales* (Louvain-la-neuve: Institut d'études médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 1994).

[5] Among the handful of works which tackle the subject directly, see Palémon Glorieux, "L'année universitaire 1392-1393 à la Sorbonne à travers les notes d'un étudiant," *Revue des sciences religieuses* 19 (1939) 429-82; Jacqueline Hamesse, "'Collatio' et 'Reportatio': deux vocables specifiques de la

taking is directly related to the provision of books in schools, colleges and universities. Conditions of book provision varied from region to region and over time. Did students bring official copies of texts to lectures, as at Paris and other centres of learning in the middle ages where the *pecia* system of stationers, hired texts and commercial scribes was in use? Were texts bought on the open market, copied out by students themselves, or dictated in class?[6] The advent of printing, widely used to produce classroom texts by the early sixteenth century, by no means resolved the issue. Dictation and student copying were still used as a means of providing students with texts throughout the sixteenth century. The line between text provision and note-taking was thus frequently a very fine one. Direct evidence, however, is in short supply for periods much before the sixteenth century. Prior to the widespread availability of cheap paper in the late middle ages, most students used reusable media such as wax tablets. Once committed to memory or, more rarely in a pedagogical setting, transcribed in more permanent form, notes would be erased and the tablets used again. Even for later periods where student notebooks have survived, their relationship to classroom practice and their role in learning is frequently difficult to ascertain.[7] Hampering matters further, college statutes and pedagogical manuals are relatively mute on the subject of note-taking.

The lack of evidence for student note-taking techniques in the late Middle Ages has led one historian to suggest that the question is more likely to be resolved through an exploration of early modern institutions, where late medieval techniques continued to be employed and, more important, evidence

vie intellectuelle au moyen âge," in *Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, ed. Olga Weijers (Turnhout: Brepols, 1988) pp. 78-87; Hamesse, "La technique de la reportation," in Weijers and Holtz, eds., *L'enseignement des disciplines*, pp. 405-21; Hamesse, "Le vocabulaire de la transmission orale des textes," in Weijers, ed., *Vocabulaire du livre*, pp. 168-194; Charles Burnett, "Give Him the White Cow: Notes and Note-taking in the Universities in the Twelfth and Thirteenth Centuries," *History of Universities* 14 (1995-6) 1-30. Mary Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), provides fundamental background.

6 See Hamesse, "Vocabulaire de la transmission orale." On the pecia system, see Jean Destrez, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle* (Paris: J. Vautrain, 1935); Guy Fink-Errera, "Une institution du monde médiévale: la 'pecia,'" *Revue philosophique de Louvain* 60 (1962) 184-243; Louis-Jacques Bataillon, Bertran G. Guyot and Richard H. Rouse, eds., *La production du livre universitaire au moyen âge: exemplar et pecia* (Paris: CNRS, 1988). For a useful overview, see Pascale Bourgain, "L'édition des manuscrits," in *Histoire de l'Edition française*. Vol. 1, *Le livre conquérant: du moyen âge au milieu du XVIIe siècle*, ed. Roger Chartier and Henri-Jean Martin (Paris: Fayard, 1989) (1st ed. 1982) pp. 53-94.

7 See the model study of Jean-Claude Margolin, Jan Pendergrass and Marc van der Poel, *Images et lieux de mémoire d'un étudiant du XVIe siècle* (Paris: G. Trédaniel, 1991).

is more abundant.[8] And to be sure, study of sixteenth-century teaching methods frequently brings us a good deal closer to note-taking in the classroom. Commonplacing, the practice of copying excerpts into a thematically or logically organized notebook under designated headings or *loci*, became widespread over the course of the sixteenth century. Much of the work on commonplacing, however, focuses on its use by mature scholars, paying scant attention to its pedagogical functions.[9] Moreover, commonplacing represents only one kind of note-taking: the selection and transcription of textual excerpts. It sheds little light on the oral context of the classroom, and is probably best seen as an auxiliary form of note-taking complementing other kinds of student notes.

Of more direct relevance is the relatively well-documented practice of recording lecture notes in the margins of printed books. This is likely a modified form of late medieval pedagogical practice carried over from the manuscript age. At Paris, purpose-printed editions of classical texts with wide margins and well-spaced text designed to accommodate student notes were used in many colleges from the early decades of the sixteenth century.[10] The practice was also followed in other regions with a vibrant print trade. Extant copies of course texts from the Paris colleges bearing student notes suggest that texts were annotated directly by students during lectures and that this was a standard, if not ubiquitous, method of teaching and note-taking. Yet despite advances on these fronts, questions remain. What other kinds of notes did students set down? What was the role of note-taking and notebooks as a learning technique? How did note-taking complement other learning exercises such as disputations or written compositions? And how did students use their notes outside the classroom?

---

[8] Hamesse, "Technique de la reportation," p. 421.

[9] Ann Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Ann Blair, "Bibliothèques portables: les recueils de lieux communs dans la renaissance tardive," in *Le pouvoir des bibliothèques*, ed. Marc Baratin and Christian Jacob (Paris: Albin Michel, 1996) pp. 84-106; Anthony Grafton, "Les lieux communs chez les humanistes," in *Lire, copier, écrire: les bibliothèques manuscrites et leurs usages au XVIIe siècle*, ed. Elisabeth Décultot (Paris: CNRS, 2003) pp. 31-42.

[10] See Jean Letrouit, "La prise de notes de cours sur support imprimé dans les collèges parisiens au XVIe siècle," *Revue de la Bibliothèque nationale de France* 2 (1999) 47-56. For developments later in the sixteenth century, see Anthony Grafton, "Teacher, Text and Pupil in the Renaissance Class-Room: a case study from a Parisian college," *History of Universities* 1 (1981) 37-70; Ann Blair, "Ovidius Methodizatus: the Metamorphoses of Ovid in a Sixteenth-Century Paris College," *History of Universities* 9 (1990) 72-118. The relationship between the sixteenth-century use of printed books and late medieval means of book provision remains to be explored.

The Architect of Jesuit Note-Taking: Juan de Polanco

The abundance of evidence bearing on the use of notebooks in the Jesuit colleges represents a rich vein of ore within a notoriously difficult terrain. An exploration of the late medieval roots of Jesuit note-taking lies outside the limits of the present paper. The essential elements of Jesuit techniques were no doubt acquired by Ignatius, Diego Laínez,[11] Polanco and others as part of the *modus parisiensis*, the teaching methods of the Parisian colleges which so strongly influenced the first generation of Jesuit educators.[12] The Jesuits may also have been influenced by the use of *rapiaria*, collections of devotional excerpts similar to *florilegia* and commonplace books, by members of the *devotio moderna*.[13] This article will examine note-taking techniques used in the colleges from the 1540s to 1565. As we will see, notebooks in the colleges were not only used to record

---

[11] *1512 Almazán, Spain; SJ one of the first companions; elected general 2.vii.1558; †19.i.1565 Rome (*DHCJ*, II, 1601-05).

[12] In addition to Codina, *Aux sources*, on Paris and the early Jesuits see James K. Farge, "The University of Paris in the time of Ignatius of Loyola," in *Ignacio de Loyola y su tiempo*, ed. Juan Plazaola (Bilbao: Mensajero: Universidad de Deusto, [1992]) pp. 221-43, who cites the relevant earlier literature. See also Ricardo Villoslada, *La universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P. (1507-1522)* (Rome: Gregorian University Press, 1938).

[13] Codina, *Aux sources*, pp. 121-22, has suggested the possibility of a link not only between *rapiaria* and Jesuit note-taking practices, but also between *rapiaria* and the rise of commonplacing as a whole in the sixteenth century, though recent students of commonplacing have not explored this further. The whole question, including the use of *rapiaria* within the schools of the Brethren of the Common Life, requires a good deal of further investigation. See Thom Mertens, s.v. "Rapiarium," *Dictionnaire de spiritualité*, Vol. 13 (Paris: Gabriel Beauchesne, 1988) col. 114-19; Nikolaus Staubach, "*Diversa raptim undique collecta*: Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der Devotio moderna," in Kaspar Elm, ed. *Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien, Kompilationen, Kollektionen* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2000) pp. 115-47; and more generally Thomas Kock, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002). Outside the colleges, Jesuits appropriated methods of the *devotio moderna* in developing techniques of spiritual reading. The Jesuits introduced the term *lectio spiritualis* in the sixteenth century to refer to a reprisal and revision of the older monastic forms of *lectio divina*. See Pedro de Leturia, S.J., "Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuítas del siglo XVI," *Archivio italiano per la storia della pietà* 2 (1953) 3-34 (= Leturia, *Estudios ignacianos*, 2 vols. [Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957] II, 269-331). The crux of the matter lies in the revival of this older form of meditative and ruminative reading by members of the *devotio moderna* and, later, the Jesuits. This created an essential tension with scholastic methods of reading and note-taking which through techniques of summary and reduction aimed at rapid mastery. See the comments of Jacqueline Hamesse *à propos* the *devotio moderna* in "Il modello della lettura nell'età della Scolastica," in *Storia della lettura*, ed. Guglielmo Cavallo and Roger Chartier (Bari: Laterza, 1995), pp. 91-115, esp. pp. 114-115 (= "The Scholastic Model of Reading," in *A History of Reading in the West*, ed. Guglielmo Cavallo and Roger Chartier, trans. Lydia G. Cochrane (Amherst: University of Massachusetts Press, 1999), pp. 103-119, esp. p. 119 and p. 390, n. 49). The relationship of Jesuit spiritual reading techniques to college note-taking practices warrants further investigation.

lecture notes. Students were also expected to invest a considerable amount of time outside class in maintaining their notebooks and adding supplementary material. In addition, methods of note-taking varied according to both level of study and student ability.

Juan de Polanco, secretary of the Society from 1547 to 1563, was the single most important figure in shaping the note-taking style of the colleges.[14] Though not one of Ignatius' early companions, Polanco's formation mirrors that of many of the founding Jesuits. Born in Burgos in 1517, Polanco was sent to Paris at age 13. He followed first the arts course and then, from 1535 to 1538, philosophy. Polanco's sojourn in Paris thus coincided not only with that of Ignatius, who left Paris in 1535, but with that of Francis Xavier,[15] Diego Laínez, Alfonso Salméron[16] and others who departed in late 1536. There is no direct mention of any contact between Polanco and the cohort of founding Jesuits in Paris. Yet it is extremely unlikely that Polanco did not frequent the Collège Montaigu and the Collège Sainte-Barbe, both of which catered to Iberian students (housing Ignatius and others) and which were so important for the formation of Jesuit pedagogy.[17] The important point is that Polanco, like the founding Jesuits, received sustained exposure to the teaching methods and academic exercises of the Paris colleges. Polanco himself quit Paris in 1538. He then went to Rome, where he served briefly as *scriptor apostolicus* in the papal curia before entering the Society after performing the Spiritual Exercises with Laínez. He subsequently studied philosophy and theology at Padua, leaving behind a valuable record of his experience in the form of two notebooks documenting his theological studies.[18]

---

[14] The literature on Polanco is scattered. Among the more important studies, see Leturia, "Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo XVI;" Angelo Martini, S.J., "Gli studi teologici di Giovanni de Polanco: alle origini della legislazione scolastica della Compagnia di Gesù," *AHSI* 21 (1952) 225-281; Antonio M. de Aldama, S.J., "La composición de la Constituciones de la Compañía de Jesús," *AHSI* 42 (1973) 201-245; Mario Scaduto, S.J., "Uno scritto ignaziano inedito. Il "Del offiçio del secretario" del 1547," *AHSI* 29 (1960) 305-328; Georg Schurhammer, S.J., "Die Anfänge des römischen Archivs der Gesellschaft Jesu (1538-1548)," *AHSI* 12 (1943) 89-118; Clara Englander, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco: der Ordensstifter und sein Sekretär* (Regensburg: F. Pustet, 1956); Mario Scaduto, S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, vol. 3, *L'Epoca di Giacomo Lainez: Il governo* (Rome: Civiltà Cattolica, 1964), pp. 180-88 and vol. 5, *L'Opera di Francesco Borgia 1565-1572* (Rome: Civiltà Cattolica, 1992), pp. 159-67.

[15] *7.iv.1506 Xavier, Spain; SJ one of the first companions; †3.XII.1552 Guangdong, China (*DHCJ*, III, 2140-41).

[16] *8.ix.1515 Toledo; SJ one of the first companions; †13.ii.1585 Naples (*DHCJ*, IV, 3474-76).

[17] For Ignatius at Montaigu and Sainte-Barbe, see Farge, "University of Paris;" Villoslada, *Universidad de Paris*, p. 386, has located Polanco on the rolls of the university for 1535.

[18] These have been studied by Martini, "Gli studi teologici di Giovanni de Polanco."

By 1547 Polanco had become secretary of the Society in Rome. For more than two decades he would oversee the steady flow of information between Rome and the network of Jesuit establishments around the globe. It was primarily under Polanco's guidance that basic techniques for managing correspondence and for circulating information within the Society were established and codified. While Polanco's fundamental role in the administration of the Society has been increasingly acknowledged, his efforts in another key area of early Jesuit endeavor, the establishment of the colleges, has gone relatively unnoticed.[19] Yet along with Jerónimo Nadal,[20] one of the principal architects of the pedagogical style of the early Society, Laínez, and Diego de Ledesma,[21] Polanco subjected Jesuit teaching methods to sustained scrutiny. Of the nearly sixty Jesuit documents published by László Lukács[22] in the first volume of the *Monumenta paedagogica*, over a third are from the pen of Polanco, more than double the number by any other single figure. This preponderance is only partially explained by Polanco's position as secretary.

Polanco's close involvement with the colleges is derived in part from the fact that he was among the first Jesuits to undergo university training as a Jesuit. While as we have seen Polanco received early training in Paris, as with Ignatius and others this occurred well before the foundation of the order. After joining the Society Polanco was sent to Padua in 1542 to follow courses first in philosophy and then theology under loose direction from Rome by Laínez, the most academically able of Ignatius' Paris companions and well suited to serve as director of studies to Polanco.

Polanco's experiences at Padua furnish a shadow play of Jesuit study methods in the making. At Padua Polanco rehearsed for himself the academic exercises he had experienced in Paris. He complained to Laínez that public lectures were given so infrequently that it was difficult to master the texts which formed the basis of the logic course. In Polanco's opinion it would take years to cover logic alone if limited to attendance of ordinary lectures.[23] Such a reaction to teaching at Padua needs to be evaluated in light of both Polanco's

---

[19] See the corrective offered by O'Malley, *First Jesuits*, pp. 205 ff.

[20] *1.viii.1507 Palma de Mallorca, Spain; SJ 29.xi.1545 Rome; †3.iv.1580 Rome (*DHCJ*, III, 2793-96). Nadal's importance is stressed by O'Malley, *First Jesuits, passim.* See also William V. Bangert, S.J., *Jerome Nadal, S.J. (1507-1580): Tracking the First Generation of Jesuits*, ed. Thomas M. McCoog, S.J. (Chicago: Loyola University Press, 1992).

[21] *1524 Cuéllar, Spain; SJ 30.ix.1556 Louvain; †18.xi.1575 Rome (*DHCJ*, III, 2318-19).

[22] *27.x.1910 Metzenzéf; SJ 9.ix.1931; †16.xi.1998 Rome (*Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu (III) 1986-2000* (Rome: Curia Praepositi Generalis, 2001) p. 59.

[23] Polanco to Laínez, Rome 18 May 1542, in MHSI, *Pol. Compl.*, I, 3.

Paris experience and the nature of university teaching in sixteenth-century Italy. When Polanco, Ignatius and others refer to the *modus parisiensis*, they almost always have in mind the academic exercises common to Parisian colleges such as repetitions and disputations.[24] During the course of the later Middle Ages, the residential colleges in Paris had introduced increasingly advanced levels of college teaching to supplement university lectures. What is important to realize is that the academic exercises experienced by the early Jesuits in Paris were the product of college rather than university teaching.[25] Italian universities had no such tradition of teaching colleges; colleges remained with few exceptions exclusively residential establishments.[26] While private teaching (by means of extraordinary lectures, for example) in part offered some of the same academic assistance conferred by the Paris colleges, it was by no means comparable to the highly structured academic exercises which formed the backbone of college teaching at Paris.

Polanco consequently explored alternatives to regular lectures. First, he took advantage of the private "extraordinary lectures" in logic offered at Padua. Second, he remedied the lack of provision of academic exercises at the institutional level by initiating them himself. Thus, Polanco engaged in disputation and in question and response exercises ("de suplir la falta del exerçiçio con hazerle disputar comigo, y usar muy continuo el argumentar y responder"). He concluded that private study ("estudio de casa") was of the utmost importance.[27] Polanco's abiding concern with study methods is rooted in his Paduan experience.

It is no surprise that Polanco, mastermind of the Jesuit paper labyrinth in Rome, was also one of the principle forces behind the implementation of standardized note-taking techniques in the colleges. As the pedagogical mission of the Society gained prominence, instruction in note-taking and maintaining notebooks received increased attention. Note-taking techniques learned in the

---

[24] See, for example, Polanco's letter to Claude Jay, Rome 8 August 1551, in MHSI, *Epp. Ign.*, III, 604: "comminciare un corso de arti con essercitii boni et assidui, al modo de Parigi."

[25] See Alan B. Cobban, "The Role of Colleges in the Medieval Universities of Northern Europe, with special reference to England and France," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 71 (1989) 49-70; Olga Weijers, "Le vocabulaire du Collège de Sorbonne," in Weijers, ed., *Vocabulaire des collèges universitaires*, pp. 9-25.

[26] Peter Denley, "The Collegiate Movement in Italian Universities in the Late Middle Ages," *History of Universities* 10 (1991) 29-91; Gian Paolo Brizzi, "Collèges, académies, écoles privées. Expériences d'enseignement extra-universitaire en Italie (1450-1550)," in Marc Fumaroli, ed., *Les Origines du Collège de France* (Paris: Collège de France: Klincksieck, 1998), pp. 109-22; Paul F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).

[27] Polanco to Laínez, Rome 18 May 1542, in MHSI, *Pol. Compl.*, I, 3.

colleges were essential for mastery of the curriculum in both the lower cycle of studies in grammar, humanities and rhetoric and the higher faculties of philosophy and theology. Yet these techniques would also later serve Jesuits in the field in fulfilling the spiritual mission of the Society in preaching, delivering informal lectures on spiritual themes, letter writing and a host of other activities in which techniques of observation and description, redaction and recall might be called upon.

Mission and mobility were the twin defining characteristics of the early Society. The desire to create a corporate culture within a rapidly expanding organization whose members were frequently separated by great geographical distance meant that even the most routine aspects of Jesuit daily life required articulation and elucidation. The wealth of documentation bearing on the Jesuit educational experiment is rooted in this feature of the early Society. The bulk of evidence for teaching methods in late medieval and early modern institutions derives from the normative legislation which regulated schools, colleges and universities. As a whole it provides a valuable snapshot of founders' intentions and available teaching methods. Its limitation is that it rarely documents the techniques used by those engaged in actual teaching with any specificity. Further, it sheds little light on any changes made to teaching methods in the post-foundation years.

The Jesuit case departs significantly from this pattern. Though with the Jesuits too there is an abundance of normative legislation–the *Constitutions*, the "Regulae scholasticorum," the *Ratio studiorum*–these regulations evolved in response to the early experience of dispensing education within the Society. While the Jesuit administrative and decision-making hub was in Rome, the early colleges were elsewhere–at Coimbra, Gandia, Louvain, Padua and Messina among other locations. The college at Rome was not established until 1551. Communication between the colleges and with Rome–largely co-ordinated by Polanco–was crucial. Thanks to the splendid seven-volume edition of the *Ratio studiorum* and related documents prepared by Lukács, it is possible to see in vivid detail the degree to which Jesuit pedagogical norms evolved organically out of the educational experiences and experiments of the 1540s and 1550s.[28]

A remarkable body of evidence on student note-taking methods was consequently produced within the first decade or two of the advent of the colleges. We are thus fairly well armed: not only with early drafts of the *Constitutions*, but also with *ad hoc* discussions of nascent teaching methods and guidelines for running the colleges. The results of the Jesuit pedagogical

---

[28] MHSI, *Mon. paed.*, 7 vols. For an insightful overview of the genesis and function of this corpus of documents within the early Society, see Dominique Julia, "Généalogie de la 'Ratio studiorum,'" in *Les Jésuites à l'âge baroque*, pp. 115-30.

experiment were solidified in two of the earliest mature pieces of pedagogical legislation of the 1560s: the 1565 "Regulae scholasticorum" for Jesuit novices studying in the colleges, and the *Ratio studiorum* drawn up for the Collegio Romano in 1564-65. As we will discover, note-taking techniques and the role of student notebooks are minutely chronicled in this internal discussion within the Society. This early evidence is particularly valuable as the *Ratio studiorum* published at the end of the sixteenth century (first in 1591 and then definitively in 1599) would contain no mention of note-taking whatsoever. This has led to some distortion of the nature of Jesuit note-taking in modern scholarship.[29]

Note-Taking in the *Constitutions*

Sixteenth-century guidelines for the Jesuit colleges evolved out of the fourth part of the *Constitutions*, first drafted in 1548-50. The instructions for the colleges in the *Constitutions* are now acknowledged to be largely the work of Polanco.[30] Though the *Constitutions* would be honed and revised for years to come, the earlier version frequently reveals more of the intent and purpose of particular statutes. The draft of 1548-1550 is worth examining in some detail. It is here that we find one of the earliest indications of the function of the student notebook and the contexts in which it was used.

> Students should not fail to attend lectures, unless for good reason. It is desirable that the students should have previewed the text before the lecture in order to better understand what is said. They must be assiduous in writing down those things which are uttered which they might forget. For this purpose, in order not to soil or write in printed books, it is desirable that the grammar students have notebooks (*libros de papel*) in which they copy the texts or text selected by the rector, double-spaced and with a margin in order to note what has been said by the teacher. Those not required to do this, such as the more advanced of the rhetoric, philosophy and theology students, should [instead] bring sheets of paper on which to note whatever is said by the teacher that seems noteworthy or what they have been instructed to write down. This will be used later in the repetition of the lecture ("para el repetir la lectión"), before which these things should be copied in a more ordered and methodical fashion into another notebook. And in this same way note things which are ill-understood in order to address them during the repetition

[29] In Ann Moss' otherwise excellent study, for example, it is claimed that the Jesuit colleges furnished no equivalent to the kinds of note-taking and commonplacing techniques found in contemporary Protestant schools–with the result that the "Jesuit student was not encouraged to make his own world of knowledge." See Moss, *Printed Commonplace-Books*, p. 178.

[30] Aldama, "La composición de las Constituciones," 230-34.

("el repetir"). If one's fellows prove unhelpful, ask the question of the same teacher at a convenient time.[31]

Most of the practical issues surrounding Jesuit note-taking are present here. Its salient features can be summarised as follows. First, students are to have read the text before class. Either cheap printed editions were in the student's own possession, texts were distributed from the college library, or passages had been dictated in a previous class or otherwise copied by the student. Second, a clear distinction is made between notebooks in the lower and higher classes. The majority of students recorded notes directly into their notebooks in class. More advanced students in the higher classes, however, recorded lecture notes on loose sheets of paper and transcribed these into notebooks during private study. And finally, the passage highlights the importance of repetition or structured review exercises in the colleges. Repetition in turn is revealed to be utterly dependent upon student notes. Within the colleges, repetition was usually carried out in groups of two, three or four students. As we will see, repetition exercises were conducted both in class and during private study.

This passage from the *Constitutions*, while valuable, offers but a partial view of note-taking in the colleges. Jesuit documentation extending from the late 1540s to the mid 1560s allows this sketch to be filled out into something resembling a full-scale portrait. What emerges is an image of note-taking encompassing the entire cycle of learning in the colleges: the use of notebooks was not limited, in other words, to the classroom. The role played by notebooks can be broken down into six distinct stages: I. the preview of lecture material; II. the dictation of the course text and note-taking during the lecture; III. *repetitio* or recapitulation exercises; IV. note-taking during private study, with use of printed books and the college library; V. the use of notebooks in disputations and compositions; VI. the compilation of a course summary.

---

[31] "Constitutiones," IV, 6 (1548-50)," in "Constitutiones II," 184 (=MHSI, *Mon. paed.*, I, 240-42): "Los scholares sean continuos, y no falten sino por causas necessarias a las tales lectiones; y antes que lea el maestro, es bien que ayan ellos previsto lo que ha de leer, para mejor entender lo que dixere; y sean diligentes en scrivir las cosas que dixere, que pueden olvidarse; y para esto, por no ensuciar ni scrivir en los libros estanpados, es bien que los gramáticos tengan libros de papel en que scrivan las lectiones o lectión que al rector paresciere, con distantia de un renglón a otro y margen para notar lo que dixere el maestro. Y si en algunos esto no se sufriere como en los más provectos rhetóricos o artistas o theólogos, lleven papeles donde annoten lo que fuere dicho por el maestro que parezca notable o él mandare scrivir, de lo qual se aprovechará después para el repetir la lectión, antes que más ordenada y digestamente ponga las cosas en otro libro. Y note así mesmo lo que bien no entiende para después tratar dello en el repetir, y si no le satisfazen los compañeros, demandarlo al mesmo maestro como aya comodidad."

Preview of Lecture Material

Polanco outlined general policy for teaching in the colleges in his "Constitutiones que en los collegios de la Compañía de Jesú se deven observar," which eventually served as the basis for pedagogical legislation in the *Constitutions*.[32] Polanco here provided minute instructions on the use of notebooks. To begin with, students should have already read the passage being lectured on in class in order to better understand the lecture.[33] There is little further mention of the preview of the lecture text in the documentation bearing on college teaching. It is mentioned earlier, in rules for the college at Valencia for 1546,[34] and very briefly in the *Constitutions* (as we've seen above) following much the same wording.[35] It surfaces yet again in discussion of theology and philosophy teaching in new guidelines for the Collegio Romano, co-authored by Polanco, drawn up in 1558.[36] Certainly in 1565 Pedro Perpinyà,[37] who taught rhetoric at the Collegio Romano from 1561 to 1565, considered the preview of lecture material by rhetoric students part of routine pre-class preparation. This would be done first thing before the morning lecture and at lunchtime before the afternoon lecture.[38] It should be born in mind, however, that preview of the passage being lectured upon would not necessarily send students to their notebooks in every instance–only in those cases where notebooks also contained dictated or copied course texts.

Dictation of Course Texts and Note-taking During the Lecture

A firm distinction can be made between text provision under dictation and note-taking during the lecture. Dictation was habitually used to provide students with the course text. Lectures, on the other hand, were rarely dictated.[39] Dictation thus formed a routine part of teaching in the colleges, particularly in

---

32 Aldama, "La composición de las Constituciones," 210-11.

33 Polanco, "Constitutiones que en los collegios de la Compañía de Jesú se deven observar," (1548-50) in MHSI, *Mon. paed.* I, 41-42: "*Preveer las lections.* – 14. Todos, antes de oýr las lectiones, las miren por sí, porque mejor entiendan lo que el maestro ubiere de leer."

34 Polanco, "Constitutiones que se guardan en los collegios de la Conpañía," in *Monumenta paedagogica Societatis Jesu*, ed. Caecilius Gomez Rodeles *et al.*, (Madrid: A. Aurial, 1901) p. 81.

35 "Constitutiones II," 184 (=MHSI, *Mon. paed.*, I, 240).

36 "Ordo studiorum [Collegii Romani]," (1558) in MHSI, *Mon. paed.* II, 10-11.

37 *1530 Elche, Spain; SJ 30.ix.1551 Coimbra; †28.x.1566 Paris (*DHCJ*, III, 3099-100).

38 Pedro Perpinyà, "Qui authores studioso eloquentiae sunt necessarii," (1565) in MHSI, *Mon. paed.* II, 643.

39 Dictation of lectures was routinely proscribed at the University of Paris–and rules against dictation were apparently just as routinely flouted. See Villoslada, *La universidad de Paris*, pp. 308-19.

the lower classes. Dictation was favoured in grammar teaching largely for its heuristic value. In a 1553 description of common teaching practices, it was stipulated in no uncertain terms that grammar students were not to follow the lecture using printed texts, but were instead to copy the passage being lectured upon into their notebooks (*libri di carta bianca*). This is very useful, it was pointed out, particularly for memory work.[40] Such sentiments are not altogether surprising, as the mnemonic value of copying had long been recognized by medieval pedagogical theorists.[41] So too would it remain a staple of Jesuit advice on study methods. As is once again clarified by Perpinyà, copying was prized in the colleges for its usefulness for penmanship, orthography, and memorization.[42]

The question of the degree to which teaching in humanities, rhetoric, philosophy and theology relied on dictation is difficult to resolve. Lectures employed the commentary method common to medieval and early modern teaching which progressed through a core text by an authoritative author (Cicero, Aristotle, or Aquinas, for example) over the course of the academic year. In time honoured fashion, details of the author, the title of the work, its purpose and content and sundry other matters would be reviewed in an introductory lecture, sometimes referred to as a *prolegomena* in the colleges.[43] Depending on the nature of the course and the level of study, lectures normally offered either a vernacular translation (in the case of beginning grammar students), a Latin paraphrase, or a brief summary of anywhere from a few lines to a page or two of text. Along the way, comments and asides on the rules of grammar, rhetoric or logic might be made. Moral lessons or philosophical teachings drawn from the text could be meted out in larger or smaller doses depending on the inclination of the professor. In the case of classical texts, persons, places and events mentioned in the text could be described in some detail, or the text might be used as a springboard from which to explore aspects

---

[40] "Ordine di legere et de li esercitii che si hanno a osservare nele università dela Compagnia di Iesù," (1553) in MHSI, *Mon. paed.* I, 168: "Nelle sopradete [i.e. grammar] classi non permeteranno li preceptori che li scolari odano la letione per libro di stampa, ma terrano libri di carta bianca dove porteranno scrita la lettione che hano a udire, perchè di qua si seguono molte utilitade et serverà ancora per pigliar a mente quanto si legerà."

[41] See Jean Leclercq, O.S.B., *L'amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris: Editions du Cerf, 1957); Carruthers, *Book of Memory*; Moss, *Printed Commonplace-Books*.

[42] Perpinyà, "De ratione liberorum instituendorum literis Latinis atque Graecis," (1565) in MHSI, *Mon. paed.* II, 648: "Magnum adiumentum adfert tum ad memoriae firmitatem, tum ad usum scribendi, tum ad cognoscendas orthographiae ex casibus commutationes, quantum erunt singulis diebus memoriter recitaturi, tantum eos in charta ante transcribere."

[43] For the medieval tradition, see the classic essay by Edwin A. Quain, "The Medieval *Accessus ad auctores*," *Traditio* 3 (1945) 215-64.

of ancient life and culture. In the higher classes technical questions–whether of rhetoric, logic, physics or scholastic theology, for example–raised by the text would occupy the bulk of the lecture.[44] In any case, the lecture would have been all but indecipherable if the student did not have a copy of the text directly in front of him.

Nonetheless, the problem of the provision of texts in the Jesuit colleges remains intractable, and the general situation no doubt varied greatly from one college to another. Dictation always remained an option, especially when books were in short supply.[45] From the controversy over dictation which occurred within the Society in the 1570s, it is clear that dictation was used routinely at all levels, philosophy and theology courses included.[46]

Printed books belonging to the college library were not to be written in under any circumstances. Where printed texts were used, at least two options were possible. If enough printed books were available for each student to have the text in his possession for the duration of the course, annotations could be recorded in the notebook and the text could then be used again in later years. Or, if inexpensive editions could be obtained, students might annotate the printed text directly.[47] Even in the latter case, as we shall see, much use was still made of notebooks.

While dictation was an established feature of college teaching, it was generally limited to text provision. In theory, the lecture itself was rarely dictated; and certainly lectures were not meant to be dictated in their entirety. Indeed, students were frequently exhorted to note only "whatever seems noteworthy" or "whatever is necessary" during the lecture. This suggests that lecture notes for the most part simply attempted to record the gist of the lecture. The new 1558 guidelines for teaching at the Collegio Romano stated quite flatly that

---

[44] For the nature of the commentary method in Renaissance teaching and scholarship see Anthony Grafton, *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997) and *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991). For the commentary method in Jesuit humanities and rhetoric teaching, see Paul Nelles, "*Historia magistra antiquitatis.* Cicero and Jesuit History Teaching," *Renaissance Studies* 13 (1999) 130-72.

[45] See, for example, the instructions for the college in Prague (1560) in MHSI, *Mon. paed.*, II, 72.

[46] The controversy over dictation warrants further study. It surfaces in MHSI, *Mon. paed.*, IV, 82, 154, 225, 231, 239, 281, 302, 323.

[47] See Polanco's description of practice at the Collegio Romano, "Quello che il rector del Collegio de Roma deve procurare si osserve in esso," (1551) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 88: "Si tengano libri a sufficientia per le scientie che si possono et deveno trattar nel collegio, et non si scriva in quelli che sono de maggior prezo, ma più presto nelli quinterni de carta biancha che ogniuno haverà. Se pur fossino libreti di poca espessa, potrano scrivere dentro, et far come li tornarà meglio."

theology and philosophy students were not to write everything down, only whatever was considered noteworthy.[48] Benito Perera (Pererius),[49] when teaching philosophy at the Collegio Romano in the mid-1560s, thought that students capable of digesting the lecture without taking any notes at all should do so. These students would instead exercise their intellect, judgment and memory–all qualities Perera clearly favoured over note-taking skills. For those unable to live without notes, only the main heads (*capi*) of the lecture should be written down: just enough so that the lecture might be recalled during the review exercises which immediately followed.[50]

The *Constitutions* make clear that at all levels lecture notes were normally recorded directly into the student notebook–the notebook thus usually contained a copy of the lecture text. The one exception to this practice was for more advanced students in humanities, rhetoric, philosophy and theology, who were permitted instead to take notes on loose sheets of paper and subsequently rearrange their material during private study. These two separate note-taking styles are glimpsed again in Nadal's 1553 directives for the Iberian colleges. Nadal distinguished between *libros papiráceos* intended to contain a dictated text as well as the professor's gloss and *libritos de papel* which recorded the gloss alone without the dictated text.[51]

A double method of note-taking in the colleges was obviously in place. This is confirmed in general guidelines for teachers of humanities and rhetoric in the colleges drawn up in 1558. The rules very clearly describe two distinct means of note-taking dependent on student ability. Those required to take notes directly into their notebooks did so by recording interlinear and marginal notes–additional evidence that the notebook contained a dictated lecture text. More advanced students not required to use notebooks were instead provided with paper on which to record whatever was deemed necessary.[52] This system

---

[48] "Ordo studiorum [Collegii Romani]," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 10: "Cum vero audiunt, scribant; non quidem omnia, sed ea tantum, quae notatu digna videbuntur;" see also p. 11.

[49] *1535 Ruzafa, Spain; SJ iii.1551 Valencia; †6.iii.1610 Rome (*DHCJ*, III, 3088-89).

[50] Benito Perera, "Breve instruttione del modo di leggere il corso," (1564) in MHSI, *Mon. paed.*, II, 669.

[51] Nadal, "Reglas para los studios de los collegios," (1553) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 191: "Véase si converná que tengan libros papiráceos adonde scrivan sus liciones para recibir las glosas de sus maestros, a lo menos tengan sus libritos de papel para tomar sus glosas y observationes del maestro notando sobre qué son."

[52] "Regulae praeceptorum," (1558) in MHSI, *Mon. paed.*, II, 35: "Videant qui debeant scribere lectiones in libris papiraceis, cum praefecto studiorum si dubitaverint conferendo, ut inter lineas glossemata scribantur, et ad marginem; et qui non, ut provectiores, chartam ferant ad notanda ea quae oportuerit."

was codified in the rules drawn up for Jesuit novices studying in the colleges, the "Regulae scholasticorum" of 1565. Grammar students copied passages from a set text under dictation into their notebooks (*libri papyracei*). Students then annotated the copied *lectiones* in class using interlinear and marginal notes with "whatever is necessary" for the understanding of the passage. Advanced students in the humanities and higher courses were to have loose leaves of paper (*charta seca*) in class in order to record what was heard or other things which might occur to them. For these students, class notes were rearranged afterwards ("maiori cum ordine digesta") into separate notebooks. Classroom notes would thus be preserved for future use.[53]

Note-taking styles for the mid-1560s are well documented for the Collegio Romano. Laínez, then General of the Society, had asked Diego de Ledesma to review the entire curriculum of the Collegio Romano–by now the flagship of the Jesuit pedagogical enterprise.[54] Grammar students were restricted to noting interlinear glosses (either in the vernacular or, at more advanced levels, in Latin) and to setting down whatever was dictated by the instructor.[55] Ledesma cautioned explicitly against the over-use of dictation in lecturing–the main objective was to convey the sense of the passage as concisely as possible.[56] Humanities and rhetoric students, however, used their notebooks much more widely: they should note down phrases, the meanings of words and differences of meaning; historical examples, myths, and *antiquitates*; worthy *sententiae*, proverbs and pithy sayings; apophthegms, epigrams, witticisms, metaphors, figures, tropes, the logical places and arguments derived from them; and lastly and very widely anything that might be of use in the rhetorical analysis of an author. All of this was to be carried out in the classroom. Humanities and rhetoric students also recorded in their notebooks the *prolegomena* propounded by the professor which preceded the series of lectures on a given text.[57]

---

[53] "Regulae scholasticorum Societatis," (1565) in MHSI, *Mon. paed.*, II, 200. The *Regulae* were special instructions for Jesuit novices studying in the colleges. In the "Regulae" of 1569, the instructions for the grammar classes were dropped; cf. MHSI, *Mon. paed.*, II, 228.

[54] On the general circumstances see MHSI, *Mon. paed.*, II, 464-65, 481-82, 491, 514, 519-21. The detailed plan of studies for the Collegio Romano is in many ways the fore-runner of the later published *Ratio studiorum*.

[55] Ledesma, "De ratione et ordine studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 578-79, 581, 588, 597, 609.

[56] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 578-79.

[57] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556-57: "Igitur in inferioribus classibus excipientur solum sinonima vel significationes vocabulaorum vulgari sermone, quem nesciunt, cum litera ordinatur; item, incipient omnia ea quae dictantur a magistro. In superioribus vero classibus, et praesertim rhetorices ac humanitatis, excipient frases, verborum

Beyond these general guidelines a number of variations were available. The first possibility was to record everything in the notebook. In this case, the student noted down (*excipire*) whatever was dictated or remarked upon by the teacher during the lecture as well as things he himself met with in his reading. Ledesma specified that the dictated lecture text and rules governing the particular subject (the rules of grammar or rhetoric, for example) were all to be copied out *ad verbum*. These passages should be well-spaced and set down with wide margins in the student's notebook (*albeolum*). Grammar students were required to write out interlinear glosses, which for the most part consisted of Latin synonyms or vernacular equivalents. In other classes, noteworthy items and things dictated by the professor were to be set down in the margins–side, lower, and upper. The portion of the text being annotated should be identified with a number or some kind of mark, which would then be used to flag the annotation or comment for ease of reference.[58] In Ledesma's view this form of note-taking using a dictated text was especially useful in studying Greek authors and in regular lectures on other core texts ("in lectione auctorum")–once again alluding to the value accorded copying for penmanship, orthography and memory work.[59]

Recognizing the amount of time and labour which dictation required, Ledesma proposed alternatives. The most radical departure involved using purpose-printed editions of the text being covered in class, much as we have already seen being used in Paris colleges. Printed specifically for the classroom, these texts were to be set with wide margins to allow for annotations. Further,

---

significationes ac differentias, historias et fabulas, antiquitates, sententias egregias, proverbia, dicta acuta aut responsa, apophthegmata, epigrammata, facetias, methaphoras, figuras et tropos, locos et argumenta ex iis deducta, totum denique artificium rhetoricum auctoris quem audiunt."

[58] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556: "Item, ut excipiant quae a magistro dictantur aut notantur; item alia quae ipsis placebunt in lectione. Ad excipiendum vero haec habebunt albeolum duplicem, in quorum altero excipiant themata a magistro dictata, et describent iam correcta themata ibidem, saltem qui inferiorum sunt classium; in altero albeolo scribent ad verbum lectiones quas audituri sunt, tum praeceptorum artis, tum auctoris, distantibus lineis, et magna utrinque relicta margine. Et ibidem audient lectiones, atque inter lineas describent sinonima latina, vel vulgarem significationem vocabuli, si classis sit inferioris; in margine vero excipiet notatu digna, aut quae magister dictat inter docendum, praefixo vocabulo ad quae pertinent, et subscribendo inferius annotationem, vel numeris praefixi supra dictionem, vel signis aliis; cumque repetet lectionem mox auditam, ex scripto poterit, illa dictata legendo, referre; at sequenti die cum eadem lectio repititur, antea lecta, memoriter omnia referet in ipsomet auctore typis excusso."

[59] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556: "Hic modus, quamvis laboriosus, sed tamen magnae utilitatis videtur, et in nostris scholis saltem in graecis potissimum auctoribus audiendis, videretur observandus, et forte in quibusdam aliis classibus in lectione auctorum."

enough space was to be allowed between lines of text to allow for an interlinear gloss. Printers, in other words, were instructed to lay out the page following the same format used by students in transcribing a dictated text. While time-saving, Ledesma recognized that using printed texts deprived students of the mnemonic reinforcement of dictation.[60] This acknowledgment of the use of printed texts in the classroom is an important indication of both the fluidity of Jesuit note-taking techniques and the wider arena of reading and book use within which student notebooks functioned. Use of printed texts in lectures must thus have been common enough. Surely one of the principal purposes of the press established at the Collegio Romano in the late 1550s was to print texts for classroom use.[61]

The third method of note-taking used at the Collegio Romano employed both printed texts and notebooks. In this case, interlinear synonymic glosses and brief marginal notes would be set down in the printed copy of the text in the student's possession. Longer annotations, however, would be entered into a notebook. Here, a lemma would be inscribed consisting of the first word of the annotated passage in parentheses, followed by the annotation itself–standard commentary procedure, in other words.[62]

Significantly, none of the alternative methods of note-taking were available to Jesuit novices. Members of the Society were allowed no personal possessions–including books. They were consequently required to copy everything into their notebooks, well spaced and with wide margins to allow for annotations. Jesuit students were assigned the additional task of transcribing the entire lecture to the best of their ability outside of class.[63]

---

[60] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556: "Posset etiam aliter fieri: ut libri qui praeleguntur, essent ad hunc finem sic excussi, distantibus lineis et magnis marginibus, ut ibidem scholastici exciperent; quamvis non esse videtur tantae utilitatis ut modus praecedens, cum ipsi describunt ...."

[61] See Giuseppe Castellani, "La tipografia del Collegio Romano," *AHSI* 12 (1933) 11-16; Ricardo Villoslada, *Storia del Collegio Romano* (Rome: Gregorian University Press, 1954) pp. 44-46. A thorough bibliographical study of the Collegio Romano press would shed much light on these and other matters.

[62] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556: "vel posset etiam medio modo fieri, ut nunc libri sunt excussi, ut sinonima quidem inter lineas exciperent, et breviora notata in margine eiusdem libri, longiora vero in albeolo, posito primo verbo auctoris intra parentesim, circa quod illa notantur, ac deinde subiungendo notata."

[63] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556: "Nostris vero erit necessarium ob penuriam librorum, ut omnia in albeolo notent et excipiant, etiam synonima, cum eis indigent, et vulgari sermone vocabuli significationem quoque cum reliquis, praeposito prius latino verbo, ut diximus, parenthesi concluso; scribent autem distincte singula et relictis marginibus; nec vero nostris suppetit tantum temporis extra classem, ut lectionem quam

"*Repetitio*," or Recapitulation Exercises

Repetitio is a constant but elusive feature of college teaching. In the *Constitutions* one of the main justifications for note-taking in class was to facilitate the repetition of the lesson. *Repetitio* cannot be understood as rote repetition of the lecture. When repetition in the strict sense of verbatim recall is meant, the normal term used is "recitatio." *Repetitio* is rooted in medieval university teaching, where along with lectures and disputations it formed one of the primary forms of learning. In actual practice *repetitio* varied greatly, but at its core was a review of the lecture by either the professor himself, another master, or by students with or without the supervision of a master. No single definition of *repetitio* as it appears in the documentation bearing on the Jesuit colleges is possible. Depending on the context, it is probably best translated either as "recapitulation," "review," or "discussion."[64] *Repetitio* in the colleges took essentially two forms: daily recapitulation of the lecture by students and an annual review of the entire course. We shall encounter the latter form of *repetitio* presently; here, we will consider *repetitio* as daily review or recapitulation. In this regard *repetitio* is closely related to disputation, and the two terms are frequently used together–yet by no means interchangeably. *Repetitio* is best seen as propaedeutic to disputation: like disputation, it is an academic exercise in its own right, but it is more closely tied to the lecture itself. It is through *repetitio* that the lecture material is mastered and committed to memory; in disputation this material is employed in a manner less directly related to the format of the lecture.

Repetitio in the colleges was normally carried out in groups of two to four students in the classroom immediately following the lecture and then again the following day before the new lecture. Early advice on *repetitio* was studiously flexible; Polanco advised that it could be carried out either in the classroom, in lodgings "or at some other convenient time." Nonetheless, the repetition hour was already in use in the classroom at Messina in 1547. Classroom *repetitio* would be codified in the "*Constitutions*" of 1548-50, and even more emphatically in later versions.[65] It would appear that as much time was given over to *repetitio* as to disputation. In recapitulation exercises, students would take it in turn to assume the role of the professor, each rehearsing the lecture to the best of his ability. Other students would chime in with questions, and if a particular point could

---

audituri sunt, possint transcribere. Forte fieri possset."

[64] I am preparing an article on *repetitio* in the Jesuit colleges and its late medieval antecedents.

[65] Nadal, "Constitutiones collegii Messanensis," (1547) in MHSI, *Mon. paed.,* I, 26; "Constitutiones II," 184-85 (1548-50), 429 (1594) and "Constitutiones III," 123 (1583) (= MHSI, *Mon. paed.*, I, 238-41).

not be resolved among the students themselves, they would ask for clarification from the professor.[66]

Lecture notes played a crucial role in recapitulation exercises. Notes taken during the lecture were pressed into service almost immediately. All students could expect to be fingered during the daily repetition of the lesson. As soon as possible after the lecture, one of the students–chosen at random–would be asked to repeat it. Similarly, before beginning the subsequent day's lecture another student would be called upon to repeat it again. In each case, students would then carry out further recapitulation exercises in groups of two or three. At the Collegio Romano, students were free to make reference to their notebooks during the daily *repetitio* in class immediately following the lecture. During the second in-class repetition of the lesson the following day, the whole thing would be rendered from memory, using a clean printed text of the passage void of annotations in lieu of the marked-up passage in the student's notebook.[67]

Related to the daily in-class recapitulation exercises are the weekly review exercises undertaken on Saturdays. Notebooks were crucial, and the Saturday events unfolded in much the same way as other Jesuit pedagogical exercises. At Messina, Saturday review was carried out at all levels: grammar, humanities, rhetoric, philosophy and theology.[68] For grammar students the Saturday review consisted almost entirely of memory work and drill (*recitatio* is sometimes used as well as *repetitio* to describe these exercises). For others, things were a bit more flexible. Nadal for instance suggested that during the Saturday review for philosophy students the professor might introduce further observations and additional comments.[69]

The task was to somehow get the students to commit the week's teaching to memory. One description of Saturday review exercises for boys in the grammar class shows students paired in competition, the winner being the one who makes the most corrections to his partner's repetition.[70] This competitive

---

[66] Polanco, "Constitutiones que ... en los collegios se deven observar," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 42: "*Repetir las lectiones.* – 17. Oýdas las lectiones de qualquiera facultad, luego (si la costumbre y tiempo lo sufre) se repitan en la escuela o en casa, o si no, luego en alguna hora cómoda, para que se entienda lo que el maestro ha dicho."

[67] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 540, 556.

[68] Nadal, "Constitutiones Collegii Messanensis," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 23-27; Nadal, "Reglas para los studios de los collegios," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 192.

[69] Nadal, "De studii generalis dispositione et ordine," (1552) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 146.

[70] "Ordine di legere et de li esercitii che si hanno a osservare nele università dela Compagnia di Iesù," (1553) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 172.

atmosphere of the Saturday exercises was maintained. At the Collegio Romano *repetitores* were named on Friday afternoons in the upper grammar and humanities classes for the Saturday review exercises. Each *repetitor* would be assigned two or three *emendatores* to correct their review of the week's teaching.[71] It is easy to imagine *repetitores* and *emendatores* alike hunched over their notebooks Friday evenings in preparation for the Saturday review.

Note-taking in Private Study, With Use of Printed Books and the College Library

Study outside of class evolved out of classroom *repetitio* exercises. In the documentation bearing on the colleges out-of-class study is usually described as *studium privatum* or (in vernacular variations) *studio proprio* or *studio privato.* It was a rather loose term which encompassed not only individual study but also review exercises conducted in pairs and small groups. In some instances, private study also referred to periods of individual study in the classroom. Nadal in his *Scholia* to the *Constitutions* contrasted the function of private study with class exercises. In the classroom, students were to listen to lectures, engage in repetitions, disputations, compositions, discussion and declamations, and of course take notes. The purpose of private study was to reinforce these "public" exercises. Private study, stressed Nadal, makes something more firmly and better understood, exercises the judgement and strengthens the memory.[72]

Insight into the nature of private study in the colleges is provided by Diego Laínez. Sometime between 1547 and 1549 Laínez prepared a memorandum for the use of Pedro Ribadeneira,[73] the future biographer of Ignatius Loyola, and Fulvio Cardulo,[74] both studying philosophy at Rome. Laínez instructed the two Jesuit novices to carry out supplementary exercises in order to enhance their progress in the logic course. In a letter to Ignatius, Laínez alluded that the purpose of the mémoire was to enable Ribadeneira and Cardulo to carry out "l'exercitio di casa quel che manca nelle scholle"[75] (those exercises at home which are lacking in the classroom)–in other words, to provide a framework for private study. This compensated for the lack of academic exercises at the

---

[71] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 603, 614.

[72] Nadal, *Scholia in Constitutiones S.I.*, ed. Manuel Ruiz Jurado (Granada: Facultad de Teología, 1976) pp. 106-07: "Praeter ea exercitia, quae hactenus exposita sunt, audiendi, repetendi, annotandi, disputandi, componendi, loquendi, declamandi, quae publice fiunt, est privatim item opera danda studiis ad firmiorem et maiorem rerum intelligentiam comparandam, iudicium adhibendum, memoriam confirmandam etc."

[73] *1.xi.1526 Toledo; SJ 1.ix.1540 Rome; †22.ix.1611 Madrid (*DHCJ*, IV, 3345-46).

[74] *1529 Narni, Italy; SJ viii.1546 Rome; †15.v.1591 Rome (*DHCJ*, I, 658-59).

[75] Laínez to Ignatius, Bologna 20 October 1548, cited by Lukács, MHSI, *Mon. paed.*, I, 47.

university level, much as with Polanco at Padua. The notebook was central to their efforts. During lectures, the two students were to note down on sheets of paper only those things which they thought most appropriate along with observations of the professor.[76] There was no question of transcribing the lesson in its entirety, though they were advised to seek the help of fellow students or the professor himself for things which were unclear.

During private study (defined by Laínez as repetition of the lesson alone or with a fellow student) the two students were instructed to "notate gli dubii"–Laínez used Italianized scholastic terminology to denote difficult sections of the lecture text. These knotty points and troublesome questions would be returned to later. In resolving them, Ribadeneira and Cardulo were to read first only a handful of commentaries, preferably the best available upon the advice of their professors. Once one commentary had been mastered other commentaries could be consulted for those passages where the first had proven unhelpful.

It was at this point that a notebook (*libretto*)–containing the "risolutione" of the professor, notes from individual reading as well as individual "meditations" on both–was to be compiled according to the Aristotelian corpus itself, chapter and verse–"seguitando l'ordine delli libri et capi de Aristotele." Laínez referred to the collection of notes thus compiled as a "memoria scrita" which would refresh the natural memory. The notebook for the logic course, "con faticha racolte et digeste," thus contained classroom notes, the insights of the student, and helpful passages from available commentaries. Notably, Laínez encouraged Ribadeneira and Cardulo to modify and abbreviate their sources when taking notes. The main thing was the cognitive comprehension and recall of the main points of the text rather than rote memorization.

In the colleges it was in private study that student notebooks were really put to work. In the first versions of the *Constitutions* guidelines for private study introduced two important provisions: the use of notebooks and access to commentaries and other printed resources. We have already seen that the more advanced of the theology, philosophy, rhetoric and humanities students normally took notes in class on loose sheets rather than directly into notebooks. During private study these notes would be reviewed, supplemented from outside sources, and digested into a notebook. The *Constitutions* stipulate that commentaries to texts being lectured on in class, chosen by the Rector, were to be available for students in the philosophy and theology courses. Initially a single commentary was followed when a text was first read, and subsequently

[76] Laínez, "[De modo et ordine studendi philosophiae tractatus]," (1549) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 48.

other commentaries could be consulted.[77] This pattern of commentary use was clearly followed for other levels as well (certainly for rhetoric students, at least). As Polanco makes clear, even grammar and humanities students might be granted access to texts in addition to those covered in the lecture. The primary purpose of private study was to endeavour to better understand the text. To this end, the student was to enter notes (*extractos y annotationes*) either into his notebook or on loose sheeets of paper (*libros blancos o otros papeles*).[78] At the Collegio Romano, humanities and rhetoric students spent time outside class hunting for furnishings to use in their rhetorical compositions. They were encouraged to copy into their notebooks examples, comparisons, testimonies, sentences, proverbs and other things "of manifold erudition which might enrich and embellish orations."[79]

Notebooks are thus directly linked to the use of commentaries, as is made abundantly clear in the *Constitutions*: "afterwards, more commentaries can be read, in order to see the variety of authors. It is best if summaries and notes (*estractos y anotationes*) are kept in notebooks or other sheets of paper in the best order and as briefly as possible, selecting the most notable things, so that later one might refresh one's memory without returning to the books."[80] The student notebook consequently assumed the form of a collection of notes or glosses on a course text. Lectures furnished one source of information, but consultation of additional materials was clearly normal practice in stocking the notebook. Also made explicit here is the function of the notebook as a replacement for printed commentaries themselves, forming a kind of *variorum* gloss on texts encountered in the classroom.

---

[77] "Constitutiones II," 186-187 (= MHSI, *Mon. paed.*, I, 252-54): "Sin las lectiones y disputas dichas es menester aya studio particular donde cada uno por sí procure mejor penetrar y posseer las cosas trattadas. Y será bien que los artistas y theólogos vean alguno o algunos comentarios de los auctores principales que siguen, los quales debrán ser escogidos por el rector con pareçer de personas intelligentes; y antes es bien que sigan uno por la primera passada; después podrán ver más, para ver la variedad de los autores, y es bien que haga sus estractos y anotationes en libros blancos o otros papeles con la mejor orden y mayor brevedad que pudiere, sacando las cosas más notables, que después le renueven la memoria sin tornar a los libros."

[78] Polanco, "Constitutiones que ... en los collegios se deven observar," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 42-43: "Studio privato. – 18. Sin estas repetitiones es menester aya studio privato, donde cada uno por sí procurará mejor penetrar las cosas, viendo si es menester, algún comentario, según le será aconsejado por el Rector, y haziendo sus extractos y anotationes en sus libros blancos o otros papeles."

[79] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 557: "Item quaerere suppellectilia varia ad ornatum orationis componendae, ex authoribus ad id accommodatis, ex quibus excerpet exempla, rationes, comparationes, testimonia, sententias, proverbia et caetera variae eruditionis, quibus locupletet et ornet orationem."

[80] "Constitutiones II," 186-187 (= MHSI, *Mon. paed.*, I, 252-54).

Classroom instruction and private study thus co-existed on a continuum of structured exercises and did not constitute wildly divergent types of learning. The course text, class notes and the notebook itself gave structure to this continuum. Essentially students rehearsed their classroom experience during private study. Yet clearly the notebook did not contain a transcription of the lecture. In private study at the Collegio Romano–both in the classroom and in lodgings–students were encouraged to re-arrange and in some cases make significant additions to classroom notes.[81] Private study exercises for the lower classes were kept to a minimum: memory exercises, reciting the catechism, and writing compositions assigned by the instructor. Grammar students were expected to commit to memory what had been dictated or what they had noted in class.[82] For humanities and rhetoric students, however, the situation was quite different. Time outside class was to be divided between reviewing the day's lesson and maintaining their notebooks. Review of lectures was conducted in the student's room ("apud se auditam lectionem repetere et examinare"), where he memorised what he had learnt, reviewed what he had noted down in class and, if time permitted, transcribed and corrected his notes.[83]

Extensive collections of annotations and excerpts might sometimes be kept in an entirely separate notebook. Ledesma advised that it would be useful to maintain a notebook of commonplaces and arrange what had been read, heard in class or excerpted under selected *loci*. Consequently, students at the Collegio Romano received instruction in the method of arranging lecture material under appropriate headings. They were also advised on excerpting, and received guidance on the choice of authors and the kinds of books to be excerpted. Initially, the student was to maintain some forty commonplaces in order to avoid the confusion caused by having too many *loci*. These places were then to be filled with the fruit of each day's reading. Furthermore, the places should be truly "common"–that is, general and wide-ranging–encompassing many other subjects, and in such a way that other *loci* could be collected under them.[84] This

---

[81] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 555, "De studio privato discipulorum, tum in classe, tum extra classem."

[82] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 588: "Domi ... notata ac dictata etiam memoriter discunt;" cf. 597, 609.

[83] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 557.

[84] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 558-59: "Habere etiam fortasse utile esset locos, praesertim cum iam non sunt sub magistro, sed privatim ipsi vacant litteris, quos dicunt communes, ut ea quae legerint, vel audierint, aut excerpserint scitu digniora, sub illis collocarent. Oportet autem ipsos instruere de modo collocandi sub iis locis, et excerpendi ex authoribus, et quae et qualia. Atque in initio oporteret tantum acciperent quadraginta plus minus locos, ne confundantur multitudine: postea posset eos augere quotidie varia lectione; et praeterea ii loci esse deberent maxime communes, ut multa sub se complecterentur, et ipsis suaeque

is one of the few times the Jesuits designated the practice of note-taking and excerpting as "commonplacing," increasingly considered a specifically Protestant textual activity in the sixteenth century.[85] Even here it is possible to detect a slight tension in the use of the term–"loci ... qui dicunt communi." It is of some significance that the commonplace-book was to be kept distinct from the daily class notebook: the classroom notebook, in other words, was emphatically not a commonplace-book.

Additional books were made available to students during private study at the Collegio Romano and elsewhere. Books being read were listed on the notice each student was required to keep detailing the books he had in his room.[86] For Jesuit students, ownership of books in any shape or form was out of the question. Books used in private study thus came from the college library. The regulation of libraries was included only belatedly in the *Constitutions*–there is nothing on college libraries in the 1548-1550 text–and receives but cursory discussion in the *Ratio studiorum* of 1599. Nonetheless, the provision of suitable books for the use of professors and students had been a preoccupation of the Society from the very earliest Jesuit pedagogical initiatives. Already in 1545 a detailed protocol had been drawn up for the college at Coimbra, and it evidently served as a model for other colleges.[87] The library was to be furnished with a subject catalogue and books were to be arranged on the shelves by discipline. A careful record was to be kept of books lent both to members of the Society for use in their rooms and, by permission of the rector, to externs.[88] In one of the most graphic accounts of the material culture of note-taking in Jesuit sources, the college librarian was to ensure that everything necessary for note-taking was available in the library: paper, ink, pens, knives, scissors, and a stylus.[89] As for books, by the time the necessity of a *libreria general* or *bibliotheca communis* in the colleges was recognized in the *Constitutions* of 1556, Nadal specified that it should contain dictionaries, commentaries, and works useful for

facultati maxime aptos locos."

[85] See Moss, *Printed Commonplace-Books*, pp. 134 ff.

[86] Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 557-58.

[87] For the 1545-46 Coimbra library guidelines, "O que tem cargo dos livros," see MHSI, *Regulae*, pp. 58-61. In general, see Dominique Julia, "La constitution des bibliothèques des collèges. Remarques de méthode," *Revue de l'histoire de l'église de France* 83 (1997) 145-61; Bernabé Bartolomé Martínez, "Las librerías e imprentas de los jesuítas (1540-1767): una aportacio notable a la cultura española," *Hispania Sacra* 40 (1988) 315-88.

[88] *Regulae*, 60-61; Julia, "La constitution des bibliothèques," 148.

[89] *Regulae*, 60: "Teraa papel, tinta, penas, canivetes, tisouras, escrevaninha, o que tudo destribuirá segundo o mestre de casa o ordenar."

student compositions and preaching.[90] The *Regulae Societatis* of 1567 followed Nadal's directions in this regard to the letter, though by now the librarian was also charged with ensuring that books possessed by the college did not appear on the *Index librorum prohibitorum.* As suggested by Nadal, the librarian was to place the most commonly used books in a place accessible to all.[91] From the outset the college library was intended not only for the use of professors but for the routine use of students as well.

The Collegio Romano no doubt followed the general tenor of these guidelines.[92] Certainly the library was required to open regularly to allow students access to books they required for their studies.[93] Considerable attention was thus given to the selection and provision of books for general use in the college. Whether used for stocking notebooks with supplementary vocabulary, rhetorical furnishings, commonplaces, or additional annotations culled from printed commentaries, books from the college library played a critical role. Indeed, Ledesma recommended a raft of books for this purpose. mostly works of reference, class texts and commentaries. All most certainly would have been found in the *bibliotheca communis* of the Collegio Romano. They fall into four main categories. First are lexical works such as Robert Estienne's *Thesaurus linguae latinae* and Mario Nizolio's *Observationes in Ciceronem.* Second are works of encyclopaedic scope such as the compendia of Ravisius Textor, Alessandro d'Alessandro, and Raphael Volaterranus, and miscellanies–some themselves published collections of excerpts–such as those of Pier Vettori, Coelius Rhodiginus and Angelo Poliziano. Third come the historians: Eusebius, Caesar, Valerius Maximus, Suetonius and Diogenes Laertius. Fourth are works that appear on the catalogue of classroom texts for the college, such as Cicero and the poets, as well as sermons. And naturally commentaries to course texts, particularly Cicero, were also available.[94] It is clear that a wide range of printed

---

90 "Constitutiones II," 238-9; Nadal, *Scholia in Constitutiones*, p. 103.

91 Julia, "La constitution des bibliothèques," 149.

92 See Nadal's instructions to the college at Ingolstadt in 1566, in MHSI, *Mon. paed.*, III, 115: "Quemadmodum Romae fit, fiat una bibliotheca communis, alia secreta, et tamen communis sit, quam fieri poterit, locuples."

93 "Gubernatio Collegii Romani," (1566) in MHSI, *Mon. paed.*, II, 176: "Omnes nostri eos solos libros habent, quos eorum magistri vel studiorum praefectus iudicant eis esse utiles vel necessarios. Sed est praeterea bibliotheca communis ampla et exposita omnibus certis horis ut ibi possit quisque videre quae vult, et id quo indiget." Little is known of the early history of the Collegio Romano library; see Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, pp. 188-93.

94 Ledesma, "De ratione ... studiorum Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 557-8; the works mentioned here are identified by Lukács, p. 558. On the use of commentaries to Cicero in the colleges see Nelles, "*Historia magistra antiquitatis*," esp. 150-52, 161-65.

books were readily available in the college library, that students were expected to consult them during private study, and that they played an important role in note-taking.

The Use of Notes in Disputations and Compositions

Disputation was the next important area of classroom activity after the lecture itself and in-class repetition exercises. While public disputations were held in the colleges, of concern here are the daily disputation exercises which followed the *repetitio*. While disputations on occasion surface for grammar classes, disputation exercises were considerably more important for humanities, rhetoric and in particular, philosophy and theology students. The *Constitutions* specified that at least one hour be given over to disputation of lecture material.[95] The sequence *lectio–repetitio–disputatio* is of some importance: disputation occurred not only after the lecture, but after the recapitulation exercises as well. We have seen that students might refer to their notes during the recapitulation of the daily lecture in class. Lecture notes and recapitulation exercises were thus preparatory to disputation. The aim of *repetitio* was to enable students to internalize lecture material, with reference to notes when necessary, so that it might be called forth spontaneously in disputation. It was in disputation that the student could not only exhibit proficiency but also demonstrate autonomous control of the subject. Ideally, therefore, during disputation the student would have no need of his notebook whatsoever.

The same cannot be said for compositions.[96] Eventually known as *themata*, compositions were of paramount importance for humanities and rhetoric students in particular. Beginning grammar students would be expected to translate passages from Latin into the vernacular and vice versa, while higher grammar students would engage in the composition of elementary *themata*. Humanities and rhetoric students were assigned a wide array of compositions: letter-writing was of particular importance, but orations, historical narratives, and verse–amidst a variety of other forms–were all routinely employed. Compositions were kept in an entirely separate notebook from that used for daily lecture notes.[97] The subject or theme of the composition was dictated in

---

[95] "Constitutiones II," 185 (= MHSI, *Mon. paed.*, I, 246).

[96] Very few of these types of notebooks would appear to have survived. Though bearing on a much later period, see the excellent study of three surviving grammar composition notebooks by Marie-Madeleine Compère and Dolorès Pralon-Julia, *Performances scolaires de collégiens sous l'Ancien Régime. Etude d'exercises latins rédigés au collège Louis-le-Grand vers 1720* (France: Institut national de recherche pédagogique: Sorbonne, 1992).

[97] The only direct mention of a separate notebook for compositions I have been able to find is in Ledesma's 1564-65 guidelines for the Collegio Romano, but it is highly unlikely that compositions were recorded in the same notebook as lecture notes. Cf. Ledesma, "De ratione ... studiorum

class, and students would write their composition in the evening during private study. Instructors were not expected to correct all compositions every day–but enough so that each boy could expect to have his composition corrected at least once during the week.[98] The daily class notebook and the notebooks containing vocabulary, *exempla*, *sententiae*, proverbs, commonplaces and other materials would be put to heavy use during the composition process. Indeed, its usefulness in composing *themata* likely provided one of the strongest motives for maintaining a well-ordered notebook.

The Course Summary

Near the end of the academic year at most levels of study students were expected to compile a separate notebook which contained a summary (*extracto* or *sumario* in Spanish, *estratto* in Italian, simply *scripta brevius* in Latin) of the course. This manuscript summary was entirely separate from the course notebook used day to day during the academic year. The entire process (*repetitio* in Latin, *repasar* in Spanish) was originally intended not simply as a review of course notes but as an active process of revision. While in theory the use of summaries applied to all students studying in the colleges, even in the very earliest mention of this practice there is particular concern for philosophy and theology students. The importance accorded the summary in the higher faculties stems in part from the utility of the summary in mastering the subject before being examined and progressing to the next level. But there was also a clear expectation that these notebook summaries, especially in theology, would be used by Jesuits after leaving the college. The early documentation is of some importance for our understanding of the use of manuscript compendia in the colleges, as while final review is discussed in the published *Ratio studiorum*, no mention is made of course summaries.[99]

Once again much of the early discussion of the summary comes from Polanco's pen. In describing the summary Polanco seems to have had in mind something like a fair copy of the daily course notebook in abbreviated form.

Collegii Romani," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 556, quoted above, p. 91 at n. 58; cf. 609, "in classe excipiat ... in altero [albeolo] separato themata;" 625, "Item, in altero albeolo excipit themata, et compositionem ibidem scribit primo, vel collocat ibidem correctam, vel solum themata seorsim in albeolo."

[98] See e.g. Hannibal Coudret's description (1551) of compositions at Messina; MHSI, *Mon. paed.*, I, 98-99.

[99] The term used in the *Ratio studiorum* is *repetitiones generales*, and appears only for the upper courses in philosophy and theology; cf. *Ratio studiorum* (1599), in MHSI, *Mon. paed.*, V, 381. Given the number of surviving college notebooks which appear to conform to the summary form, once again we are likely confronted with an aspect of Jesuit pedagogy which became submerged in practice and simply disappeared from the documentation.

The summary was to be better organized and exhibit more insight than the daily class notebook. Polanco's advice in this regard mirrors his own practice at Padua.[100] The summary should have marginal squibs indicating the content of the page and should also be equipped with an alphabetical index in order to facilitate its use. And like almost every other stage of the Jesuit pedagogical enterprise, this too might become a collaborative activity. Those who had difficulties in compiling their summary should avail themselves of the aid of fellow students.[101]

Polanco attached a good deal of importance to summaries. In the series of *Industrias* or reflections and suggestions he drew up for attaining the goals of the Society, he devoted a considerable amount of attention to the proper method of compiling summaries. Again, Jesuit students in the higher faculties were the main object of Polanco's concern ("todos, specialmente artistas y theólogos"). The compilation of the summary was envisioned as a collective enterprise: those students unable to compose summaries on their own were instructed to avail themselves of the summaries of others in order to better understand the subject. The composition of the summary thus enjoyed a certain independent status: it was not necessarily the "individual" product of a student. Still less did it represent a verbatim transcription of lectures. Polanco here again makes the point we have encountered repeatedly: in addition to producing an *aide-mémoire*, note-taking serves important cognitive and mnemonic functions. The process of recording something in the notebook fixes a thing firmly in the memory, "y más se imprime en la memoria." And when the memory falters, recourse can be had to the summary.[102]

Laínez had suggested much the same thing to Ribadeneira and Cardulo during their philosophical studies at Rome. At the end of the logic course the two students were advised to undertake a further "repetition" of the entire course. This involved rereading Aristotle's works on logic, again employing repetitions, other academic exercises and commentaries. Having already studied the entire subject piece by piece, this kind of comprehensive review from the

---

[100] Martini, "Studi teologici di Giovanni di Polanco," esp. 240-41, 248-49.

[101] Polanco, "Constitutiones que en los collegios ... se deven observar," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 44: "*Repasar y hazer estractos.* – 25. Después de oyda una facultad, el repasarla y hazer un extracto o sumario más ordenado y con más intelligentia ... y ponerle en un libro, que se pueda hombre llevar consigo, es muy útil ...; y para esto es bien tener industria en ordenar tal extracto, sacando a la margen algo que muestre lo que ay dentro, y haziendo una tabla por orden del alfabeto de las materias que se tratan. Quien por sí no supeise hazer esto, ayúdese de otros."

[102] Polanco, "Síguense 12 industrias con que se ha de ayudar la compañía para que meior proceda para su fin. Quarta industria: para adelantarlos en letras," (1548) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 35, "Háganse extractos."

beginning, according to Laínez, would illuminate and clarify the entire subject. The two novices should thus read additional commentaries and compile a new summary (*estrato*) of the course. Ideally this summary would be more accomplished yet nonetheless shorter than the notebook compiled during daily study. This would not only help them grasp the subject more firmly, but once they progress to further studies they will be able to revert to their summary in order to brush up on what they may have forgotten.[103]

The compilation of the summary was thus part of a process of review which occurred at the end of a course before proceeding to the next level of study or, in the case of advanced theology students, before leaving the college entirely. This review period shared many of the characteristics of daily classroom *repetitio* exercises and private study. Nadal, for example, suggested that additional commentaries could be read during this period of final review. Like Laínez, he also stipulated that the summary should be much shorter ("más breve y digesto") than the class notes which had served an essentially propaedeutic function while the subject was being learned for the first time.[104] Nadal's instructions were codified for all Jesuit students in the "Regulae scholasticorum." At the end of the year, students were to review (*repetere*) the course during private study. Additional books could be made available for this purpose–obviously from the college library. The summary produced should be shorter, more clear and more accurate than the daily course notebook.[105]

Polanco's advice on the course summary was reproduced almost verbatim in the *Constitutions* of 1548-50, complete with his instructions on adding marginal annotations and an index.[106] An important reworking of the instructions on summaries, however, appeared in the 1556 version of the *Constitutions*. Rather than suggest that students seek help in preparing the summary when necessary, it is instead stipulated that only the more accomplished students ("personas de más doctrina y claro ingenio y juicio") should compile summaries, which might then be made available to other students. This is an entirely different exercise, of course, than the case where each student compiled his own summary. More striking still is the suggestion that in some instances students enjoyed access to

---

[103] Laínez, "[De modo et ordine studendi philosophiae tractatus]," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 50.

[104] Nadal, "Para los estudiantes de la Compañia," (1553) in MHSI, *Mon. paed.*, I, 209: "En los estudios será bien que, acabada alguna facultad, se repasse, viendo algún autor o autores más que la primera vez, con parescer del Rector. Y será útil de lo que toca a la facultad hazer un extracto más breve y digesto que eran los primeros escritos que avía quando no tenía intelligencia, que después de acabados sus cursos."

[105] "Regulae scholasticorum societatis," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 201.

[106] "Constitutiones II," 187-88 (= MHSI, *Mon. paed.*, I, 258).

a compendium prepared by the professor himself. The status of the latter type of summary is left open in the *Constitutions*: "others can make use of the notes of the teacher, and of the notable things which he has gathered. The practice of having marginal notes and a table of the subjects covered will be useful in finding more easily what is being sought."[107] In this case, the course professor would essentially compile a *summa* of his lectures and place it at the disposal of students–perhaps in the college library? Like the summaries compiled by students, it too would contain marginal annotations denoting content and a table of contents of the entire work–of interest here is the description of marginal notes as a "marginal index." In undertaking the final review, then, students might have followed one of three paths: compilation of their own summary; use of a summary prepared by a more proficient fellow student; or use of a summary prepared by the course professor. In the last two cases, students in many instances no doubt copied out the summaries placed at their disposal. The tenor of the injunction in the *Constitutions* not to publish summaries without express permission suggests that manuscript compendia prepared by professors were in widespread circulation.[108] They most probably account for the bulk of notebooks from Jesuit colleges now preserved in libraries and archives.[109] The production and circulation of manuscript compendia is no doubt intimately related to the rise of printed textbooks by Jesuit authors in the late sixteenth and seventeenth centuries.

---

[107] "Constitutiones II," 436-38: "Estos extractos no es bien los hagan sino personas de más doctrina y claro ingenio y juicio; y los otros podrían ayudarse del trabajo destos, que aun sería bien los approbase el maestro; los demás podrán ayudarse de las annotationes del maestro, y de las cosas notables que han collegido; y ayudará para el uso que tengan su índice en la margen y tabla de las materias que se trattan, para hallar con más facilidad lo que se busca." The 1583 Latin text is slightly less opaque; cf. "Constitutiones" III, 127 (= MHSI, *Mon. paed.*, 1, 255): "Alii annotationibus praeceptoris iuvari possent, et suis etiam notatu dignioribus. Conferet autem ad usum ut suas notas in margine, et indicem praeterea habeant rerum de quibus in huiusmodi scriptis agitur, ut facilius inveniri possit quod quaeritur."

[108] "Constitutiones II," 438: "Y aunque estos libros de estractos y proprios conceptos se hagan o otros scriptos qualesquiera, se entiende que no aya nadie de publicar libro alguno sin examinatión y aprobación special del prepósito general como se dixo."

[109] See, for example, William Wallace's examination of notebooks from the Collegio Romano in his studies of Galileo's sources; in nature these would appear to correspond to the type of course summary under discussion here. William A. Wallace, *Prelude to Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought* (Dordrect/Boston/London: Reidel, 2001) esp. pp. 208-17; Wallace, *Galileo and his Sources: The Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science* (Princeton: Princeton University Press, 1984). See for example p. 62 of *Galileo and his Sources*, where Wallace suggests that Antonius Menu, who taught natural philosophy at the Collegio Romano in 1577-78, left spaces for students to letter titles to works referred to in the manuscript of what is evidently an *estratto* of his lectures on the physical questions.

The other significant feature of the summary is its anticipated use outside the immediate didactic context. While the colleges eventually taught both Jesuit and non-Jesuit students, it is worthwhile recalling that the colleges originated in the Society's need to train Jesuits for ministry. Basic techniques of reading, note-taking and summarising thus aimed to provide individual Jesuits with the tools which would enable them to fulfil the spiritual mission of the Society. Above all, preaching and public lectures are singled out in the *Constitutions*–we here find ourselves back in the traditional heartland of medieval learning techniques, amidst the pedagogical apparatus of the mendicant *studia* and the universities. Collections of preaching and lecturing material were thus to be compiled by Jesuit students, particularly on sin and the vices; again, this is very much in the line of the *florilegia* of the mendicant orders. Such collections would enable Jesuits to work up sermons quickly and with facility almost anywhere even when hard pressed by other business or without access to books. They were to be kept short and to the point: "y esto todo en extractos se debría tener." Similarly a summary of the "precettos comunes de bien predicar" was to be compiled from the best manuals on the subject. Public lectures, in pastoral purpose closely allied with preaching, were strictly distinguished from the "lectiones de scuela." Their aim was popular edification, and again a notebook containing suitable subjects should be kept so that a lecture might be worked up easily and without additional reading. As with preaching, notes on the rules of interpretation and teaching were also to be kept handy.[110]

It comes as no surprise, then, that the compilation of summaries by Jesuit novices was accorded considerable importance. Nadal instructed Jesuit students specifically to exercise diligence in taking notes not only in order to better understand the thing being taught (this of course applied to all students in the colleges, not simply Jesuits), but also in order to guard against the absence of books in the future and a faltering memory. Perhaps most importantly, the notebook would later serve as an aid in preaching.[111] Similarly, Polanco advised in his *Industrias* that by means of compendia those engaged in "negocios spirituales," particularly preaching and lectures to the laity, can accomplish much in little time and moreover without a great encumbrance of books. The most notable things were to be selected and placed at the end of the notebook, or recopied into a new notebook entirely. Polanco even advised that separate indices to these collections should be maintained in order to facilitate their use.[112] In this regard the summary had little to do with mastery of an academic subject. At stake instead was the long-term service such collections of notes could provide in a lifetime of preaching and lecturing.

---

[110] "Constitutiones II," 190-191.

[111] Nadal, "Para los estudiantes de la Compañia," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 207-09.

[112] Polanco, "Industrias," in MHSI, *Mon. paed.*, I, 35.

Conclusion

The discussion of note-taking techniques which occurred within the early Society is without parallel in the history of education. There is no similar body of evidence for medieval universities and colleges or other early modern institutions. Even with the Jesuits, once the college system was established such pragmatic discussion of note-taking would eventually disappear from Jesuit pedagogical documents. As we have already noted, discussion of note-taking and notebooks is entirely absent in the definitive *Ratio studiorum* of 1599.

No fewer than four different types of notebook were used in the colleges. First was the class notebook which held the dictated course text and into which students entered annotations during the lecture. Second was the "fair" notebook used by more advanced students in the upper classes into which lecture notes taken on loose sheets of paper were afterwards recopied and reorganized. Third was the notebook which contained compositions, periodically corrected by the professor. The fourth type of notebook contained the summary of the entire course. The summary might have been written by the individual student, borrowed from a more proficient student, or provided by the teacher himself. It is likely that most surviving notebooks from the colleges are either of the second or fourth types. The course summaries were indeed intended for use after the completion of studies–it thus stands to reason that more of these notebooks might have survived. The fact that summaries were collaborative in nature and in many cases prepared by Jesuit professors has significant consequences for our understanding of college notebooks as sources.

Though absent from the *Ratio studiorum*, note-taking–like many other practical aspects of Jesuit teaching–would come to be treated in specialized manuals.[113] The emergence of a textbook literature devoted to reading and note-taking indicates that the culture of the well-kept notebook remained fundamental in the colleges. Francesco Sacchini[114] penned the first Jesuit manual devoted to techniques of reading and note-taking with his *De ratione libros cum profectu legendi libellus* of 1614. Here, Sacchini neatly captured the Jesuit note-taking ethos in cautioning that learning should aim to fill the mind with knowledge rather than

---

[113] See Francesco Sacchini, *De ratione libros cum profectus legendi* (Ingolstadt, 1614); Claude Clement, *Musei sive bibliothecae extructio, instructio, cura, usus* (Lyon, 1635); Hieronymus Drexel, *Aurifodina artium et scientiarum omnium: excerpendi sollertia, omnibus litterarum amantibus monstrata* (Munich, 1638). On the Jesuit textbook literature, see Florian Neumann, "Jeremias Drexels *Aurifodina* und die *Ars excerpendi* bei den Jesuiten," in *Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, ed. Helmut Zedelmaier and Martin Mulsow (Tübingen: Niemeyer, 2001) pp. 51-61; and Helmut Zedelmaier, "Johann Jakob Moser et l'organisation érudite du savoir à l'époque moderne," in Décultot, ed., *Lire, copier, écrire*, pp. 43-62 (esp. pp. 53 ff. on Sacchini, Drexel and other Jesuits).

[114] *10.xi.1570 Paciano; SJ 8.x.1588 Rome; †16.xii.1625 Rome (*DHCJ*, IV, 3458).

libraries with books. Thus, Sacchini advised, students should not cram entire volumes with excerpts, but rather note in the soul whatever memorable thing is heard or read.[115] Like much of the discussion we have encountered here, Sacchini's primary concern was with the mastery and internalization of course material.

The prominence of techniques of paraphrasing, digesting, summarizing and the like in Jesuit note-taking methods reveals their debt to scholastic study methods. The urge to abbreviate of course originates with the desire to reduce a vast subject to a manageable size so that it can be more easily digested. But it also suggests an emphasis on the mental apprehension of a subject rather than textual mastery. There is a prevailing tendency among modern scholars to think of note-taking exclusively in terms of verbatim transcription. Yet forms of note-taking and memorization which favoured noting things *sententialiter* rather than *verbaliter* constituted a recognizable element of medieval habits of learning. It was simply easier to commit something to memory, the reasoning went, by focusing not on the words of a passage but rather on the meaning they enclosed.[116] And in the case of noting down lectures not being deliberately dictated for purposes of transcription, verbatim copying was out of the question.[117] Jesuit techniques were very much indebted to these scholastic traditions. Recall Perera's view of the best kind of lecture notes–none whatsoever. According to Perera, less time spent in writing and copying meant more time for reading commentaries and reflecting on the text. Such inclinations were likely shared by many Jesuit teachers.[118]

All of this raises the question of the originality of Jesuit note-taking methods. The issue is largely irresolvable due to the very lack of comparable evidence which makes the Jesuit case so unique. Yet it is improbable that Jesuit practice was radically innovative, and much more so that the basic elements of Jesuit note-taking techniques were entirely unknown prior to the establishment of the colleges. We are most likely confronted with Jesuit articulation of a widespread, if largely undocumented, aspect of neo-scholastic teaching methods prevalent in the fifteenth and sixteenth centuries. The fact that such a clear consensus

---

[115] I have consulted the 1617 edition: Francesco Sacchini, *De ratione libros cum profectu legendi libellus* (La Flèche, 1617) p. 104: "Necesse est enim ad scientiam, quae hoc nomine digna sit, non libris bibliothecas, sed cognitione mentem implere: nec excerptis refercire volumina, sed notare in animo quicquid memorabile auditur, aut legitur."

[116] Carruthers, *Book of Memory*, pp. 89-91.

[117] See Burnett, "Give Him the White Cow," 11-13.

[118] Perera, "Breve instruttione," in MHSI, *Mon. paed.*, II, 669: "fuori di classe scrivano solo le cose principali che o loro havran notato, o il mastroli haverà dittato; sì che habbino tempo di leggere li suoi commentarii et speculare sopra le sue lettione."

emerged concerning the importance of note-taking within the colleges supports such an interpretation. Where evidence allows, more research on note-taking in the schools shaped by the *devotio moderna* movement and sixteenth-century Parisian colleges may well shed further light on the origins of Jesuit practice.

Though late medieval technologies of note-taking may have been appropriated by Jesuit teachers, these were deployed in a radical manner in the colleges. The possibility that the role played by notebooks in Jesuit establishments represents a relatively new phenomenon in the history of education needs to be taken into serious consideration. That is, while Jesuit note-taking techniques were not new, their introduction into the lower cycle of learning–the old trivium of the medieval schools–may well have been original if not with the Jesuits, at least with the schools of the *devotio moderna* and the Paris colleges which adopted their methods.

The sixteenth century, in other words, may well have witnessed an upsurge in the amount of lecture material students recorded in permanent form. For example, according to the 1503 statutes of the Collège de Montaigu in Paris where many Jesuits studied, students were provided with three sheets of paper a week.[119] If the "folia" mentioned in the statutes refer to the large uncut sheets of paper used by the print trade, this would allow for twenty-four *pages* of notes a week in the in-quarto format of the typical student notebook.[120] It cannot be coincidence that in Paris the production of wax-tablets, used for note-taking in schools since antiquity, began to decline over the course of the fifteenth century.[121] While notebooks were not unknown in medieval universities, they were not common, and they were certainly less common in the teaching of the trivium–one of the functions absorbed by the Jesuit colleges and other municipal schools which dotted the early modern landscape. The reasons for

[119] The 1503 Montagu statutes are published in Marcel Godet, *La congrégation de Montaigu (1490-1580)* (Paris: Honoré Champion, 1912) here p. 147: "Et ne aliquis de negligentiis excusationes in scribendo et notando que sub regentibus audiuntur pretendat, providebitur ut in dispensatorum manibus semper sit carta papirea, calamus et atramentum, unde, certis in ebdomada horis, semel aut bis, prout visum fuerit. unicuisque non ultra tria folia per ebdomadam, speciali facultate, de ipsis tradentur, sitque diligens vigilantia, ut sciatur quomodo hujusmodi expendantur scripta atque copulentur." See also Villoslada, *La universidad de Paris*, p. 314.

[120] If the sheets of paper were intended to be formed into a notebook, it would have made sense to furnish students with large "in-folio" sheets capable of being formed into a single gathering rather than provide pre-cut leaves. Both Villoslada, *La universidad de Paris*, p. 314, and Codina, *Aux sources*, p. 123, consider the Montaigu ration meagre–but given the commentary method employed, even three leaves (six pages) per week is rather ample in comparison with late medieval antecedents.

[121] See Elisabeth Lalou, "Les tablettes de cire médiévales," *Bibliothèque de l'Ecole des chartes* 147 (1989) 123-40; Lalou, "Inventaire des tablettes médiévales et présentation générale," in Elisabeth Lalou, ed. *Les tablettes à écrire de l'antiquité à l'époque moderne* (Turnhout: Brepols, 1992) pp. 233-88.

the increased reliance on notebooks in teaching are complex and would benefit from further investigation, but at the root of this development stands the widespread availability of cheap paper. After the introduction of printing, the price of paper dropped rapidly as the result of increased production due to the demands of the print trade. In France for example, paper had become more economically viable than wax tablets by the early sixteenth century, continuing to fall in price as the century unfolded.[122] The impact of the new medium of paper on late medieval and early modern pedagogical techniques remains unexplored.

As the seventeenth-century textbook literature on note-taking reveals, student notebooks remained central to teaching in the colleges. Yet significant changes must have occurred in the roles played by notebooks. Did the Jesuit colleges increasingly rely on printed rather than dictated texts towards the end of the sixteenth century?[123] If so, this must have had significant consequences for Jesuit students in the colleges, for whom ownership of books was out of the question. And what was the impact of printed textbooks, which covered the same ground as class lectures, on note-taking? Nadal, for example, in 1561 extended permission to the college at Coimbra to publish its philosophy course–that is, to print some version of the philosophy lectures habitually given at Coimbra. This resulted rather famously in the printed Coimbra commentaries to Aristotle. The use of printed "lectures"–and printed Jesuit commentaries need to be seen in this light–differs fundamentally from the use of print for the provision of course texts. The explicit intention at Coimbra was to relieve students from taking notes during the lecture in order to allow more time for repetition and disputation. In theory note-taking was now to be restricted to annotating particularly difficult passages of Aristotle–though allowance was still made for students to note "alguna cosa notable, y brevemente[!]"[124] How were these textbooks used in the classroom, and what changes did they entail for student note-taking techniques?

Such a concerted effort to develop a standardized method of note-taking for use within a single corporate body has few precedents in the early modern period. Jesuit note-taking methods have implications for our understanding of some of the most basic tools of an increasingly literate European populace. Habits acquired in the Jesuit colleges would be used long afterwards by Jesuits and non-Jesuits alike, whether in further training in the professional faculties of

---

[122] Caroline Bourlet, "Les tabletiers Parisiens à la fin du moyen âge," in Lalou, ed., *Les tablettes à écrire*, pp. 323-44.

[123] See above, p. 88 at n. 46.

[124] See Nadal, "De las artes," (1561) in MHSI, *Mon. paed.*, III, 60.

theology, law or medicine, the exercise of professional office, or the pursuit of ministry. Certainly methods of note-taking instilled in the colleges had a fundamental impact on the wider uses of notation within the Society. The importance accorded note-taking and notebooks in Jesuit establishments suggests a systemic rather than local role for Jesuit note-taking methods. If we accept the lesson from the colleges that notebooks functioned as essential tools of cognition as well as repositories of information, this may well point to the broader importance of techniques of notation–and summary–within the early Society.[125]

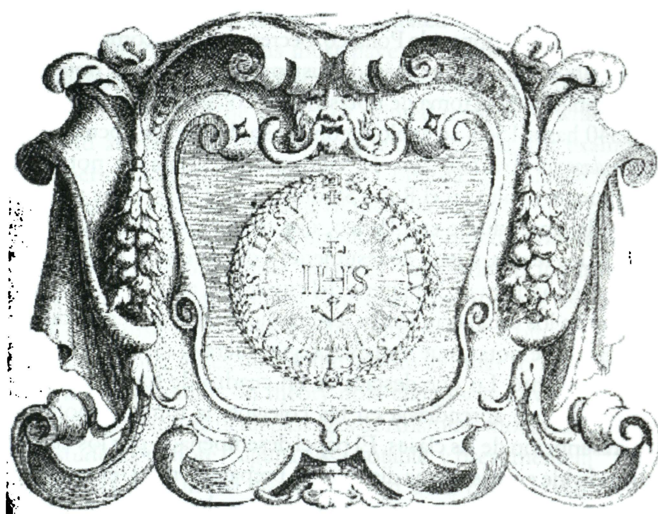
Sumario

En este artículo se estudian las técnicas de tomar apuntes, y el uso de los cuadernos de notas, en las primeras décadas de los colegios jesuitas. El artículo acentúa el papel de Juan Alfonso de Polanco, Secretario de la Compañía de 1547 a 1573, en la elaboración de un método sistemático de tomar notas en los colegios. La naturaleza de la toma de notas en los Colegios, desde el comienzo de los años 1540 hasta 1565, se explora con el estudio de los documentos del *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu.* El cultivo de la toma de notas en los colegios,–totalmente oculto en el Ratio Studiorum de 1599–, debe muchísimo a los métodos del aprendizaje escolástico, que tenían como meta una rápida comprensión de los textos, a base de resúmenes y de ejercicios, y que apreciaba la apropiación cognoscitiva de la materia del curso, por encima de un dominio literal. Se usaron en los establecimientos jesuitas no menos de cuatro diferentes tipos de cuadernos de notas, que variaban según fuera el nivel de estudio y la habilidad del estudiante. Lo que destaca es un cuadro de toma de notas que abarca el ciclo total de aprendizaje en los colegios: la toma de notas no se limitaba a la trascripción de las clases. El papel desempeñado por los cuadernos de notas se subdivide en seis etapas distintas: la preparación del tema de la clase; el dictado de los textos del curso y toma de apuntes durante la explicación; el uso de notas en los ejercicios de repetición o recapitulación; la toma de notas durante el estudio privado, con el uso de libros impresos y la biblioteca del colegio; el uso de cuadernos de notas en las disputas académicas y en las composiciones; la compilación de un resumen del curso. La importancia concedida a la toma de notas y a los cuadernos de notas en los colegios, sugiere una función sistemática más que local, para los métodos jesuitas de la toma de notas. Si aceptamos la lección que nos dan los colegios sobre el hecho de que

---

[125] An earlier version of this paper was presented at "The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773" conference at Boston College in June, 2002. Research has been carried out with the assistance of the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. I would like to thank Luce Giard, Roy Laird, and the anonymous readers of this article for *AHSI* for their comments and criticisms.

los cuadernos de notas funcionaron como instrumentos esenciales de conocimiento, al igual que como vehículos de información, esto puede muy bien apuntar al más amplio papel ejercido por la toma de notas en la primera Compañía.



EL FONDO DEL SIGLO XVI DE LA BIBLIOTECA DEL ANTIGUO COLEGIO DE SANTA CATALINA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS DE CÓRDOBA

Julián Solana Pujalte*

A la memoria de Klaus Wagner, amigo y maestro

Hace ya varios decenios que la historia cultural y, dentro de ella, la preocupación por la historia del libro y la lectura han adquirido entre los estudiosos españoles carta de naturaleza. Dentro de los múltiples terrenos que pueden cultivarse desde esta disciplina, el estudio de las bibliotecas particulares del Siglo de Oro, a través fundamentalmente de los protocolos notariales, ha merecido una atención preferente y contamos hoy en día con numerosas

---

* Julián Solana Pujalte es profesor de Filología Latina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba. Ha trabajado sobre la prosodia y la métrica de autores de diversas épocas de la latinidad (Plauto, Terencio, Séneca, Alcuino, Teodulfo, Maffeo Vegio) y en la actualidad se ocupa del humanismo español, en especial de la obra de Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), sobre la que ha coordinado varios proyectos de investigación interuniversitarios. Se dedica también al estudio de las bibliotecas jesuíticas ("Obras gramaticales de autores jesuitas en la antigua biblioteca del colegio de Santa de Catalina de la Compañía de Jesús de Córdoba", en W. Soto Artuñedo (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia Bética* (Granada [en prensa] y están en preparación la edición y estudio de los catálogos de las bibliotecas de los colegios de Córdoba y Montilla) y al de los libros de autores clásicos grecolatinos manejados en los colegios de la Compañía ("M. T. Ciceronis Epistolae aliqvod selectae in gratiam pverorvm: un impreso desconocido de la tipografía cordobesa del siglo XVI," en M. Peña Díaz, P. Ruiz Pérez, J. Solana Pujalte (coords.), *La cultura del libro en la Edad Moderna. Andalucía y America* (Córdoba: Universidad, 2001) pp. 159-86). Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación *HUM2005-04123* del MEC. Quede constancia de nuestro agradecimiento al P. Francisco de Borja Medina SJ y al P. Thomas McCoog SJ por los datos biográficos que tan generosamente nos han proporcionado sobre los jesuitas mencionados en este artículo.

publicaciones dedicadas a este campo.[1] Las bibliotecas institucionales, en cambio, no han atraido más que excepcionalmente la atención de los estudiosos, bien por un cierto prejuicio estrecho de miras que achacaba menos interés a los fondos conventuales, por ejemplo, que a los particulares; bien por el esfuerzo ímprobo que el análisis y la publicación de una biblioteca de este tipo, que reúne fácilmente varios miles de volúmenes, requiere. Con todo, dentro de la escasez de estos estudios, las bibliotecas jesuíticas no han sido las que menos interés han despertado, si bien no contamos con la publicación del inventario de ninguna biblioteca española de importancia de la Compañía.[2]

---

[1] Puede encontrarse información sobre la bibliografía, ya casi inabarcable, en Fernando Huarte Morón, "Las bibliotecas particulares españolas en la Edad Moderna," *Revista de archivos, bibliotecas y museos* 61/2 (1955) 555-76; Rudolf Beer, *Handschriftenschätze Spaniens* (Amsterdam: Gérard Th. Van Heusen, 1970 [= Wien, 1891]; Josep Maria Madurell i Marimon, Jordi Rubió i Balaguer, *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona (1474-1533)* (Barcelona: Gremios de Editores, de Libreros y de Maestros impresores, 1955); Maxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII* (Madrid: Turner, 1976); Jean-Michel Lasperas, "Chronique du livre espagnol: Inventaires de bibliothèques et documents de librairie dans le monde hispanique aux XVe, XVIe et XVIIe siècles," *Revue Française d'Histoire du Livre* 28 (1980) 535-57; Francisco M. Gimeno Blay, José Trench Odena, "Libros y bibliotecas en la Corona de Aragón (siglo XVI), en *El libro antiguo español. Actas del segundo Coloquio Internacional*, al cuidado de María Luisa. López-Vidriero & Pedro María Cátedra (Salamanca & Madrid: Sociedad Española de Historia del Libro & Universidad de Salamanca & Biblioteca Nacional, 1992) pp. 207-39; Trevor Dadson, "Private Libraries in the Spanish Golden Age: Sources, Formation, and Function", *Journal of the Institute of Roman Studies* 4 (1996) 51-91; Trevor Dadson, *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre bibliotecas particulares del Siglo de Oro* (Madrid: Arco, 1998) "Apéndice 2: Lista de bibliotecas particulares," pp. 516-32; *Les livres des Espagnols à l'Époque Moderne* [= *Bulletin Hispanique* 99/1 (1997)]; María Isabel Hernández González, "Suma de inventarios de bibliotecas del siglo XVI (1501-1560)," en *El Libro Antiguo Español IV. Coleccionismo y Bibliotecas (Siglos XV-XVIII)*. Dirigido por María Luisa López-Vidriero y Pedro María Cátedra. Edición al cuidado de María Isabel Hernández González (Salamanca & Madrid: Sociedad Española de Historia del Libro & Universidad de Salamanca & Patrimonio Nacional, 1998) pp. 375-446.

[2] Solo conozco dos bibliotecas jesuíticas españolas que hayan sido publicadas: la del colegio de Albacete, que por su fundación tardía y la pequeñez de sus fondos (545 títulos, en su mayoría de los siglos XVII y XVIII) dista mucho de ser una biblioteca significativa (*vid.* María Dolores García Gómez, *Memoria de unos libros: la biblioteca de los jesuitas expulsados del colegio de Albacete* [Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses "Don Juan Manuel," 2001) y la del colegio de Tudela, fundación más antigua (1600) y con fondos algc más nutridos (1014 títulos), *vid.* Francisco Fuentes, "La compañía de Jesús en Tudela (1578-1600)," *Príncipe de Viana* 5 (1944) 67-101; Fermín Sánchez Barea, "La biblioteca del colegio jesuita de Tudela en la Edad Moderna," en Javier Vergara Ciordia (Coord.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: Los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (S. XVI-XVIII)* (Madrid: Uned 2003) pp. 423-517. Para el estudio de las bibliotecas jesuíticas en el mundo hispánico *vid.* Salvador Ros, "Biblioteca del Colegio de Montesión. Acta de entrega a la R^l^. Universidad Literaria del Reino de Mallorca de los libros de la Biblioteca de dicho Colegio," *Bolletí de la Societat Arqueológica Luliana* 20 (1924-25) 36-38; Antonio Pérez Goyena, "La biblioteca de escritores de la antigua asistencia jesuítica de España hasta 1773," *Razón y Fe* 74 (1926) 193-204; Antonio Pérez Goyena, "La Biblioteca del antiguo colegio de los jesuitas de Pamplona," *Revue*

---

internationale des etudes basques 19 (1928) 404-16; Constancio Eguía Ruiz, S.J., "Los jesuitas, proveedores de bibliotecas. Recuento de muchos expolios," *Razón y fe* 130 (julio-diciembre 1944) 235-58; José del Rey Fajardo, S.J., "El archivo y biblioteca del Colegio jesuítico de Maracaibo, inventariado en la expulsión de 1767," *Boletín de la Academia Nacional de la Historia (Caracas)* 62, 247 (1979) 573-606; Bernabé Bartolomé Martínez, "Las librerias e imprentas de los jesuitas (1540-1767): una aportación notable a la cultura española," *Hispania Sacra* 40 (1988) 315-88; Matías Díaz Martín, "Libros prohibidos en la biblioteca del Seminario Conciliar de Canarias. Siglo XVIII," *Parabiblos* 3-4 (1989-1990) 67-72; Josefina Mateu Ibars, "La antigua librería del Colegio de San Pablo en el S. XVIII. Un principal fondo de la biblioteca de la Universidad de Granada," *Cuadernos de estudios medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* 17 (1992) 265-277; Aurora Miguel Alonso, *La Biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro de Madrid* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1992); Catalina Romero Romero, "Tres bibliotecas jesuíticas en pueblos de misión: Buenavista, Paila y Santa Rosa, en la región de Moxos," *Revista de Indias* LII, 195-196 (1992) 889-922; Inmaculada de Arias Saavedra, "La Biblioteca de los jesuitas de Granada en el siglo XVIII. Una aproximación," en Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López (eds.) *Disidencias y Exilios en la España Moderna. Actas del IV Congreso de la Asociación española de Historia Moderna,* (Alicante, 27 a 30 de mayo de 1996) (Alicante: Universidad, 1997) pp. 609-26; Immaculada de Arias Saavedra, "Lecturas de los superiores jesuitas de Granada en el siglo XVIII", en Antonio Luis Cortés Peña, Miguel L. López-Guadalupe Muñoz (eds.), *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna* (Granada: Universidad, 1999) pp. 267-88; Immaculada de Arias Saavedra, "Una biblioteca jesuítica de la Contrarreforma. Fondos de los siglos XV y XVI en el colegio de San Pablo de Granada," en Enrique Martínez Ruiz (ed.), *Madrid, Felipe II y las ciudades de la monarquía,* 3 v. (Madrid: Actas, 2000) III, 209-23; Immaculada de Arias Saavedra, "Los libros privados de los profesores del colegio jesuita de San Pablo de Granada. Siglo XVIII," en *Aulas y saberes.* VI Congreso internacional de Historia de las Universidades hispánicas (Valencia, diciembre 1999), 2 v. (Valencia: Universitat, 2003) I, 159-79; Cristina Herrero Pascual, *La Biblioteca de los Obispos (Murcia). Historia y catálogo* (Murcia: Universidad, 1998); Mercedes Gambús, *Una escenografía luliana en la antigua librería del colegio de Montesión* (Palma de Mallorca: Museo de Mallorca, 1997); Valentín Vázquez de Prada, "La Biblioteca del Colegio de los jesuitas de Bilbao," *Homenaje al Profesor Alarcos García* (Valladolid: Universidad, 1998) pp. 847-64; Verónica Mateo Ripoll, *El clero y los libros. Catálogo de la Biblioteca del Seminario de San Miguel de Orihuela (siglos XV-XVI)* (Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Diputación de Alicante, 2002); Verónica Mateo Ripoll, *La cultura de las letras* (Alicante: Universidad, 2002) especialmente pp. 54-65; Verónica Mateo Ripoll, "Las bibliotecas de la Compañía de Jesús: el colegio de Orihuela," en Enrique Giménez López (ed.), *Y en el tercero perecerán: Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje al P. Miquel Batllori i Munné* (Alicante: Universitat, 2002) pp. 49-70; Verónica Mateo Ripoll y María Dolores García Gómez, "Algunos apuntes en torno a las bibliotecas institucionales. Las bibliotecas jesuíticas en el ámbito hispano," en José Manuel de Bernardo Ares (ed.), *El hispanismo anglonorteamericano. Actas de la I Conferencia Internacional "Hacia un nuevo humanismo" (Córdoba 9-14 de septiembre de 1997)* (Córdoba: Cajasur, 2001) pp. 821-36; Martin M. Morales, S.J., *La librería grande. El fondo antiguo de la Compañía de Jesús en Argentina* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2002); Olga María López Álvarez, "Notas sobre la situación de las bibliotecas de los colegios menores de Alcalá en el siglo XVIII," en *Aulas y saberes. VI Congreso internacional de Historia de las Universidades hispánicas (Valencia, diciembre, 1999)* (Valencia: Universitat, 2003) pp. 89-109, esp. 106-108; Aurora Miguel Alonso, "El sistema clasificatorio de las bibliotecas de la Compañía de Jesús y su presencia en la bibliografía española," en Javier Vergara Ciordia (Coord.), *Estudios sobre la Compañía*, pp. 361-422; María Isabel García-Monge Carretero, "Inventarios de las bibliotecas de los jesuitas en la colección de Cortes de la Real Academia de la Historia," en *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América,* bajo la dirección de Pedro Manuel

El objetivo del trabajo que presentamos no es otro que contribuir, siquiera sea modestamente, al conocimiento y a la reconstrucción del inmenso legado bibliográfico y cultural que representan las bibliotecas jesuíticas españolas y se inscribe en el empeño apreciable en los últimos años por sacar del olvido a las bibliotecas institucionales, por "romper el silencio" en el que estaban sumidas.[3]

No creemos necesario insistir en la importancia que las bibliotecas tenían dentro del proyecto espiritual ideado por S. Ignacio de Loyola. Desde los mismos textos fundadores se presta atención a la biblioteca y a las tareas del bibliotecario,[4] que son de las primeras en regularse: ya en 1545 el padre Simão Rodrigues[5] del colegio de Coimbra había redactado unas extremadamente

---

Cátedra & María Luisa López-Vidriero; edición al cuidado de María Isabel de Páiz Hernández, 2 v. (Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004) II, pp. 207-27; Aurora Miguel Alonso, "Nuevos datos para la historia de la biblioteca de la Universidad Complutense. La librería del Colegio Máximo de Alcalá de la Compañía de Jesús," en *La memoria de los libros*, II, pp. 459-481; Alfredo Eduardo Fraschini, *Index Librorum Bibliothecae Collegii Maximi Cordubensis Societatis Jesu Anno 1757* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2005); Julián Solana Pujalte, "Obras gramaticales de autores jesuitas en la antigua biblioteca del colegio de Santa de Catalina de la Compañía de Jesús de Córdoba," en Wenceslao Soto Artuñedo, S.J., (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la Provincia Bética* (Granada, en prensa). Sabemos por las noticias que nos ha proporcionado el propio autor que D. Justo Carnicero está culminando su tesis doctoral sobre las bibliotecas gallegas de la Compañía.

[3] Un trabajo modélico en este sentido es el de Ofelia Rey Castelao, *Libros y lecturas en Galicia* (Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2003), que sin dejar de prestar atención a temas como los niveles de alfabetización, la imprenta gallega o las bibliotecas particulares, dedica la mayor parte de su libro a las diversas bibliotecas institucionales gallegas: las laicas, las del clero secular y las monásticas y conventuales. Vid. la reseña que dedicó a este libro Ricardo García Cárcel en *Blanco y Negro Cultural* 657 (28 de agosto, 2004) 15, de la que nos gustaría resaltar las siguientes palabras: "La gran aportación personal de O. Rey al mundo cultural que tan prolijamente desmenuza es, a mi juicio, su apuesta apasionada por romper el silencio de las bibliotecas institucionales, demasiado olvidadas en el frenesí del estudio de los inventarios post mórtem notariales en la historiografía de la lectura que hemos ejercido durante treinta años en nuestro país." Vid. también el reciente trabajo de Kathleen M. Comerford, "Teaching Priests to be Pastors: A Comparison between Jesuit Schools and Diocesan Seminaries in 17th century Italy," *AHSI* 72 (2003) 297-322.

[4] Vid. "Regulae Praefecti Bibliothecae" en Regulae Societatis Iesu (Romae, in collegio Romano eiusdem Societatis, 1616) pp. 242-44. Puede consultarse ahora este texto en <http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenaref/societasjesu.html#sj4> [consulta: noviembre de 2005]. Sobre las funciones desempeñadas por los miembros de la Compañía, vid. Adrien Demoustier, S. J., "La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus", en *Les Jesuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, sous la direction de Luce Giard (Paris: Presses Universitaires de France, 1995) pp. 3-33.

[5] *1510 Vouzela; SJ uno de los primeros compañeros; †15.vii.1579 Lisboa (*DHCJ*, IV, 3390).

precisas, que sirvieron luego de modelo a las sucesivas.[6] Fruto de este interés por el libro y las librerías deben considerarse también las aportaciones que destacados jesuitas como Antonio Possevino[7] realizaron a la historia de la biblioteconomía con sus propuestas de clasificación del saber para uso de las bibliotecas.[8]

Una biblioteca no surge por azar ni se crea sin una finalidad. Por eso conviene iniciar nuestra indagación aportando algunos datos sobre la institución a cuyo servicio nace: el colegio cordobés de la Compañía de Jesús, y en una doble vertiente: qué docencia se impartía en él y a cuántos alumnos se dirigía.

Como es bien sabido, el colegio de la Compañía de Jesús en Córdoba comenzó a gestarse en 1553 y se fundó en 1554. Su creación está directamente relacionada con la profesión en la Compañía de D. Antonio de Córdoba,[9] hijo de D. Lorenzo de Figueroa y de Dña. Catalina Fernández de Córdoba, condes de Feria y marqueses de Priego, que había sido rector y maestrescuela de la Universidad de Salamanca. Convenció D. Antonio a su madre y a su primo, D. Juan de Córdoba, deán de la catedral y personaje rico y muy influyente en la ciudad, para que colaboraran en la fundación, pues aquélla garantizó una cantidad fija para su mantenimiento y éste donó sus casas para aposento del colegio, además de la ayuda económica que aportó el concejo. El colegio cordobés creció rapidísimamente: en 1561, fecha en que se funda el colegio de Sevilla, el de Córdoba contaba ya con más de 400 alumnos, más de 300 externos, y en 1582 con 1000, mientras que el sevillano de S. Hermenegildo contaba en 1571 con más de 500 alumnos. Era también el que contaba en esa época con una mayor renta: 5182 ducados anuales.[10]

---

[6] Vid. a este respecto Dominique Julia, "La constitution des bibliothèques des collèges. Remarques de méthode," *Revue d'Histoire de l'Église en France* 83 (1997) 145-61.

[7] *12.vii.1533 Mantua; SJ 29.ix.1559 Roma; †26.ii.1611 Ferrara (*DHCJ*, IV, 3201).

[8] Vid. Maria Grazia Ceccarelli, *Cataloghi a stampa, bibliografie teologiche, bibliografie filosofiche, Antonio Possevino* (Roma: Bulzoni, 1993), vol. IV de Alfredo Serrai, *Storia della Bibliografia*, 13 v. (Roma: Bulzoni, 1988-2001); Aurora Miguel Alonso, *La Biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996); Aurora Miguel Alonso, "El sistema clasificatorio."

[9] *1527 Córdoba; SJ 29.v.1552 Oñate; †24.i.1569 Oropesa (*DHCJ*, I, 954).

[10] Una narración detallada de los inicios del colegio puede encontrarse en la *Historia de esta provincia de la Compañía de Jesús de la Andalusía*, obra manuscrita del padre Martín de Roa que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Sevilla (ms. 331/023), cuya primera edición acaba de ver la luz mientras preparábamos este trabajo: Martín de Roa, S.J., *Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1602)*. Edición, introducción, notas y transcripción de Antonio Martín Pradas e Inmaculada Carrasco Gómez, prólogo de Wenceslao Soto Artuñedo, S.J. (Écija: Asociación de amigos de Écija, 2005). Se ha perdido, por desgracia, la *Memoria del Colegio de la Compañía de Jesús en Córdoba desde 1553 hasta 1741*, manuscrito que se conservaba en la biblioteca del antiguo colegio

Un dato precioso para conocer de primera mano qué estudios se cursaban en el colegio de Santa Catalina nos la aporta, dentro de los llamados *Catalogi triennales*, el "Cathálogo terçero de la Provinçia del Andaluzía de la Compañía de IHS en fin del año de 1591," único de entre los del siglo XVI en el que se indica el trabajo que desempeñaba cada uno de los padres. El colegio de Córdoba contaba en ese año con 66 jesuitas, de los que 22 eran sacerdotes, 26 hermanos escolares y 18 hermanos coadjutores. De entre ellos 7 se dedicaban a la docencia, todos ellos "maestros," lo que pone en evidencia el interés que existió desde el principio para dotar al colegio de Santa Catalina de un profesorado de calidad, ya que esta circunstancia no se daba en ningún otro colegio andaluz de la Compañía.[11] Tres eran maestros de Gramática, Francisco Ximénez[12] (3ª clase), Francisco de Puebla[13] (2ª clase) y Nicolás de Rus[14] (1ª clase); uno de Retórica, Martín de Roa;[15] otro de Teología Escolástica, Marcos del Castillo;[16] un prefecto de estudios y sustituto del anterior, Pedro de Vargas,[17] y un maestro

---

de la Asunción de Córdoba. A falta de la monografía que el colegio cordobés merece, pueden consultarse: Rafael Gálvez Villatoro, "Memorias del Colegio de la Compañía de Jesús en Córdoba desde 1553 hasta 1741," *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 68 (1952) 45-64; Antonio Astráin, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 v. (Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1912-1925) I, 413-19; Luis Astrana Marín, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes* (Madrid: Instituto Editorial Reus, 1948) I, caps. XI y XII; Juan Aranda Doncel, *Historia de Córdoba. La época moderna (1517-1808)* (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984) pp. 165-179; Miguel Batllori, "Los primeros colegios de Jesuitas en España" en Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: SM, 1993) pp. 74-79; José Martínez Escalera, S.J., "Órdenes religiosas docentes. Jesuitas", en Buenaventura Delgado Criado (coord.), *Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: SM, 1993) pp. 417-39; Julián Solana Pujalte, "M. T. Ciceronis epistolae aliqvod selectae in gratiam pverorvm: un impreso cordobés desconocido del s. XVI," en Manuel Peña Díaz, Pedro Ruiz Pérez, Julián Solana Pujalte (coords.), *La cultura del libro en la Edad Moderna. Andalucía y América* (Córdoba: Universidad, 2001) pp. 159-86.

11 En Sevilla, de los 11 profesores, 6 eran maestros, y en Granada tan sólo 1 de los 5 que daban clase (ARSI, Baet. 8, ff. 68r-71v).

12 *ii.1555 Sevilla; SJ c. xi.1573; †20.vii.1629 Sevilla (ARSI, Baet. 8, f. 83v).

13 *1561 Granada; SJ c. 1579; †24.xii.1625 Antequera (ARSI, Baet. 8, f. 18v).

14 *c. xi.1538 Obispado de Jaén; SJ 1568; †7.ii.1600 Granada (ARSI, Baet. 8, f. 83v).

15 *x.1559 Córdoba; SJ c. i.1578 probablemente Sevilla; †5.iv.1637 Montilla (*DHCJ*, IV, 3377). Sobre él vid. Estanislao Olivares, S.J., "Martín de Roa, S. I. (1559-1637). Biografía. Escritos," *ArchivoTeológico Granadino* 57 (1994) 139-236; Jorge Grau, "Un epigrama no censado de Martín de Roa (1586)," *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 24, 2 (2004) 319-332. Está concluida y pendiente de lectura en este momento en la Universidad de Córdoba la tesis doctoral de Jorge Grau, " Obras latinas menores del P. Martín de Roa."

16 *7.iii.1564 Telde; SJ vii.1579 Sevilla; †19.iii.1636 Sevilla (*DHCJ*, I, 705).

17 *c. xi.1558/i.1559 Córdoba; SJ c. viii.1577; †18.iv.1631 Sevilla (ARSI, Baet. 8, f. 83v).

de Sagrada Escritura, Juan de Pineda.[18] Se da la circunstancia de que ninguno de los hermanos escolares daba clase, lo que tan sólo ocurría en Sevilla, mientras que en Granada 4 de los 12 del colegio se dedicaban a la docencia.

De acuerdo con estos datos, y a falta de un estudio monográfico sobre el colegio de Santa Catalina que nos permita pisar un terreno más sólido y llenar una laguna deplorable, parece que se encontraba a la cabeza de los andaluces a finales del s. XVI, junto al de Sevilla, tanto por el número y la preparación de sus profesores como por el número de alumnos que asistían a sus aulas.

Para iniciar una aproximación a la biblioteca en sí misma, comencemos precisando que la fuente fundamental que hemos usado para nuestro estudio es el legajo con la signatura "estante 2, cajón 3" de la antigua Biblioteca Episcopal de Córdoba, que ahora custodia la Biblioteca Diocesana de Córdoba.[19] Se trata de un legajo manuscrito de tamaño folio de 310 x 210 mm. y con la foliación siguiente: [4], 400, [2]. Su encuadernación es en pergamino. El siguiente texto aparece en la cubierta: "Índice Original de los Libros y Papeles impresos de la Biblioteca que fue de los Regulares espulsos." El encabezamiento del folio [1] es el que sigue: "Índize de los Libros y Papeles que se contenían en la Bibliotheca del Colegio que fue de los Regulares de la Compañía de esta ciudad de Córdoba." Se trata del inventario que concluyeron y firmaron en recto del último folio el 18 de enero de 1773 Pedro José González y Juan Moreno y Risques, comisionados del obispo y de la Real Junta Municipal, de acuerdo con la Real Cédula de 6 de mayo de 1772 de Carlos III, que ordenaba, entre otras providencias relacionadas con la expulsión de los jesuitas del reino, levantar un inventario detallado de sus papeles y librerías.

Los folios [3] y [4] del legajo ofrecen en una "Advertencia" previa informaciones de gran interés sobre la biblioteca y la forma en que se ha levantado el inventario:

1. Los redactores del Índice informan de que en realidad son dos las bibliotecas que la componen: una "que se podría llamar común y constar de authores de todas clases y profesiones" y otra "bibliotheca de authores jesuitas."

2. Esta división ya preexistente se ha mantenido tal cual a la hora de elaborar el Índice: "Y haviéndose dexado esta división en el Índice General que de orden del Consejo se formó quando se hizo el reconocimiento consiguiente a la expulsión, pareció conveniente seguirlas para evitar un total transtorno de libros."

3. "No obstante para proceder con más arreglo y en quanto se pudiera hacer alguna cosa mal a la formación de la bibliotheca que se ha de establecer, se juzgó

---

[18] *1557 Sevilla; SJ 1571 Montilla; †27.i.1637 Sevilla (*DHCJ*, IV, 3138).

[19] Su signatura actual es CO-FA Ms. 35.

oportuno dividir los libros en las clases siguientes:

1. Escritura sagrada y expositores.
2. Santos Padres.
3. Theología Dogmática.
4. Theología escolástica.
5. Teología moral.
6. Derecho canónico.
7. Derecho civil.
8. Predicable.
9. Liturgia.
10. Mística y espirituales.
11. Historia sagrada y eclesiástica.
12. Historia profana.
13. Medicina.
14. Matemáticas.
15. Filosofía.
16. Miscelánea y varia erudición.
17. Gramática.
18. Libros en reserva."

La ordenación del Índice se realiza, pues, por materias y dentro de cada una de ellas se agrupan, por un lado, las obras "generales" y por otro la de autores jesuitas. También se incorpora dentro de cada subgrupo, p.e. Teología moral y Teología moral de jesuitas, otro subgrupo que distingue las obras que solo cuentan con una única edición y las que cuentan con varias, pasando estas últimas a otro subgrupo diferente, el de duplicados. Habrá así, por volver al mismo ejemplo, dentro de la Teología moral los siguientes subgrupos: Teología moral, duplicados de Teología moral, Teología moral de jesuitas, duplicados de Teología moral de jesuitas. Insistimos en que el concepto de "duplicado" no hace referencia a que existan varios ejemplares de una misma edición, lo que puede suceder, naturalmente, sino tan solo a que haya más de una edición de una misma obra.

4. "Los libros prohibidos por el Santo Oficio, los que tratan de asuntos de jesuitas, algunos especiales y dignos de nota sobre Regalia van en Índice aparte al fin de todos." Es lo que se denomina "Reserva."

5. "Los que se han de separar por razón de Escuela o Doctrinas laxas . . . para distinguirse van notados con la letra S al margen."

Pasemos a continuación a ofrecer algunos datos sobre cuál fue el destino de esta biblioteca. Como es bien sabido, en 1767 Carlos III expulsó de sus dominios territoriales a la Compañía de Jesús, enajenándole todos sus bienes. Con fecha de 22 de abril de 1767 el monarca emitió una Real Provisión sobre la forma en que había que inventariar los libros, papeles y todos los bienes muebles que albergaban los colegios de la Compañía y que les eran incautados, cuyo título XV incluía una "Instrucción del modo con que deben hacer los comisionados los inventarios de los papeles, muebles y efectos de los regulares de la Compañía y Interrogatorio por el cual deben ser preguntados sus procuradores." El artículo XXIV de esta Real Provisión contemplaba la posibilidad de que en las ciudades en las que hubiera universidades "los libros que se hallaren en las casas de la Compañía" fueran agregados a ellas, tras los procedimientos y autorizaciones pertinentes. Todas las grandes bibliotecas universitarias españolas que poseen fondo histórico se beneficiaron de esta disposición.[20] En mayo de 1772 se promulgó una Real Cédula que regulaba más en detalle "la entrega" de estas librerías. En las ciudades en las que no había universidades, las bibliotecas de la Compañía pasaron generalmente a los respectivos palacios episcopales, formando el núcleo fundamental de las bibliotecas que pasarían a llamarse "episcopales" o "diocesanas," que debían tener carácter público. Este fue el caso de Córdoba. Hasta el siglo XVIII únicamente existía en el palacio episcopal una biblioteca privada para el uso de los obispos, que se vio enriquecida por la donación que hizo a ella de sus libros el prelado don Pedro Salazar y Góngora (1738-1742).[21] A ella pasaron los fondos de los colegios jesuíticos de la provincia: el de Santa Catalina de Córdoba y el de la Asunción de Montilla. Para albergar estos tres fondos el obispo D. Agustín Ayestarán Landa encargó al arquitecto Ventura Rodríguez la edificación de una nueva biblioteca en los locales del palacio episcopal que hasta entonces habían ocupado las caballerizas. La nueva biblioteca fue concluida en 1804. En la actualidad, tras haber cambiado su emplazamiento del palacio episcopal al seminario diocesano en los años setenta del siglo pasado, las bibliotecas episcopal (con los tres fondos mencionados) y la del seminario de San Pelagio comparten instalaciones y ambas han pasado a integrarse en la nueva Biblioteca Diocesana, creada en 1997 por el obispo D. Francisco Javier Martínez.[22]

---

[20] Vid. Constancio Eguía, "Los jesuitas, proveedores de bibliotecas." Sobre todo este proceso puede encontrarse amplia información en los trabajos citados en la nota 2.

[21] Vid. Juan Gómez Bravo, *Catálogo de los Obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su Iglesia Catedral y Obispado*, 2 v. (Córdoba: en la oficina de D. Juan Rodríguez, 1778) II, 792.

[22] Más datos sobre la biblioteca y su historia pueden encontrarse en <http://www.bibliotecadiocesanacordoba.org/bdc_laBiblioteca/historia.htm> [Consulta : noviembre de 2005].

La biblioteca del colegio de Santa Catalina de Córdoba no solo no ha sido objeto de estudio, sino que ni tan siquiera la mencionan quienes se han ocupado de ofrecer panoramas más o menos detallados sobre las bibliotecas jesuíticas españolas. Constancio Eguía no la cita en sus conocidos artículos, ni tampoco lo hacen en los suyos Bernabé Bartolomé Martínez y Verónica Mateo y María Isabel García-Monge. El motivo de este olvido no hay que buscarlo, pienso, en la poca importancia de la biblioteca, sino en el hecho de que tanto el archivo como la biblioteca episcopales de Córdoba han sido poco frecuentados por los investigadores, por circunstancias históricas que queda lejos de nuestro empeño analizar ahora.

Volviendo al fondo librario objeto de nuestro estudio, cabe preguntarse qué lugar ocupaba la biblioteca del colegio de Santa Catalina entre las de los colegios de la Compañía en relación al número de obras y volúmenes que conservaba. B. Bartolomé Martínez clasifica las librerías jesuíticas en tres tipos según su tamaño: las grandes, que superarían los 6000 volúmenes; las medianas, que oscilarían entre los 2000 y 6000 y las pequeñas, que no llegarían a los 2000 volúmenes. Dentro de las librerías grandes estaba sin duda a la cabeza la del Colegio Imperial de Madrid, a la que B. Bartomolomé Martínez supone más de 20000 volúmenes y Aurora Miguel más de 30000. La del colegio granadino de S. Pablo contaba en el momento de la expulsión con 29483 volúmenes, según el detallado catálogo que elaboraron en 1769 los franciscanos Pedro y Rafael Rodríguez Mohedano con la ayuda del licenciado Carmona Valle. La biblioteca del colegio de Salamanca debió contar con unos 12000 volúmenes según Eguía[23] y la del colegio Máximo de Alcalá aproximadamente con 11000 entre impresos y manuscritos;[24] Miguel ha contabilizado 7640 impresos para la librería grande de esta ciudad en 1759,[25] aunque habría que estudiar en detalle el Inventario de los libros realizado en 1769, tras la exclaustración, para conocer el número total de libros que había en las diversas dependencias del colegio, cuyo número desconocemos.[26] Según B. Bartolomé Martínez, también entrarían dentro de esta categoría las librerías de los colegios de Sevilla, Valencia, Tarragona, el barcelonés de Cordelles, Oviedo y Valladolid.[27] Dentro de las medianas estarían, por ejemplo, la del colegio gallego de Monterrey que en 1767 contaba con 5984 volúmenes,[28] o la cordobesa de Montilla que reunía 3834

---

[23] Constancio Eguía, "Los jesuitas, proveedores de bibliotecas," p. 240.

[24] Bernabé Bartolomé Martínez, "Las librerías e imprentas," p. 351.

[25] Aurora Miguel Alonso, "Nuevos datos," p. 463.

[26] Aurora Miguel Alonso, "Nuevos datos," pp. 461-462 y 471.

[27] Bernabé Bartolomé Martínez, "Las librerías e imprentas," p. 352.

[28] Ofelia Rey Castelao, *Libros y lecturas en Galicia*, p. 757.

libros en 1749.[29] Dos ejemplos de bibliotecas pequeñas son las del colegio de Albacete, de fundación tardía (1708), que en 1767 contaba solo con 545 títulos y 810 volúmenes[30] y la del colegio de Tudela que en esa misma fecha reunía 1014 títulos.[31]

La biblioteca cordobesa habría que incluirla, en nuestra opinión, dentro del grupo de las librerías grandes, pues, según el inventario que estudiamos contaba en el momento de la expulsión con un total de 6854 obras y 10213 volúmenes aproximadamente, aunque el número real era indudablemente superior, pues aquí sólo anotamos los libros descritos en detalle, es decir aquellos de los que se aportan los datos constantes a lo largo de todo el Índice: autor, título de la obra, lugar y año de impresión formato y número de volúmenes.[32] La biblioteca cordobesa estaría quizá algo por debajo en número de volúmenes de las de los colegios de Alcalá y Salamanca. Aparte de la dificultad ya expresada para facilitar un número concreto en relación a la biblioteca cordobesa, nos movemos casi siempre en relación a otras bibliotecas con cifras aproximativas, sujetas a las modificaciones que estudios sobre los respectivos fondos establezcan con carácter más seguro.

Según los datos extraídos del Inventario mencionado, la biblioteca del colegio de Santa Catalina contaba con 2674 obras y 3359 volúmenes del siglo XVI, lo que representa respectivamente un 41.05% del total de las obras y un 34.41% del total de los volúmenes inventariados. Ofrecemos a continuación el número de obras y volúmenes por siglo, para facilitar una visión de conjunto:

---

[29] Sin incluir los que estaban en los aposentos de colegio y los duplicados (Biblioteca Diocesana de Córdoba, CO-FA Ms. 20). Sobre la biblioteca montillana de la Compañía, *vid.* el trabajo de Miguel Sánchez Herrador, "La biblioteca del colegio de la Compañía de Jesús en Montilla," en Wenceslao Soto Artuñedo, S.J., (Ed.), *Los jesuitas en Andalucía* (en prensa).

[30] Vid. María Dolores García Gómez, *Memoria de unos libros,* pp. 58-77. El número de volúmenes que aportamos proviene de la suma de los datos ofrecidos por la autora en esas páginas. En la página 81, en nuestra opinión por error, la autora indica que la biblioteca tenía 545 "entradas o volúmenes."

[31] Vid. Fermín Sánchez Barea, "La biblioteca del colegio jesuita de Tudela," p. 506.

[32] No es posible tener en cuenta, por tanto, en nuestro recuento apuntes como los siguientes: "4330 (sic) novenas y librillos espirituales en 8°, 12 y 16°." (f. 249r); "otros legajos de papeles místicos, reglas para bien vivir, relox de la pasión, oración a S. Francisco Xavier..." (f. 250v.). "12 tomos de papeles varios" (fol. 292r), ni tampoco las escasas noticias que se aportan sobre manuscritos: "Imagines et descritiones (sic) sepulcrorum (ms.)" (f. 335r).

	OBRAS	VOLÚMENES
s. XV	38 (0.55%)	43 (0.42%)
s. XVI	2674 (39.01%)	3359 (32.88%)
s. XVII	2785 (40.63%)	3957 (38.74%)
s. XVIII	1051 (15.33%)	2434 (23.82%)
SIN FECHA	306 (4.46%)	420 (4.11%)
TOTAL	6854	10213

CUADRO I: NÚMERO DE OBRAS Y VOLÚMENES POR SIGLOS

Como vemos, el número de obras del XVI y del XVII es muy similar. Ello significa, y admitiendo la hipótesis de partida, de acuerdo con los datos de que disponemos, de que la mayoría de las obras del siglo XVI se adquirieron en el mismo siglo en que se publicaron o inmediatamente después,[33] que en menos de 50 años del s. XVI, y los inicios del siguiente, se adquirió un número muy importante de obras (2674, 41.05%), hasta el punto de que en todo el s. XVII, el doble de tiempo, se dotó a la biblioteca de apenas un centenar de obras más que en el anterior (2785, 42.78%). La decadencia de la biblioteca es ya patente en el s. XVIII, las obras de cuyo siglo (1051) sólo representan un 16.14% del total. La comparación de estos datos con los de la biblioteca del monasterio benedictino gallego de S. Martín Pinario,[34] que poseía la biblioteca más rica de aquella región, realza la importancia del fondo del XVI de la biblioteca cordobesa: a pesar de ser la biblioteca gallega mayor en cuanto a títulos y volúmenes, el porcentaje de obras del s. XVI existente en relación al total es

[33] Somos conscientes de que esta es una hipótesis que no tiene validez general, pues en diferentes estudios sobre bibliotecas eclesiásticas se ha puesto de manifiesto la relevancia de legados y donaciones realizados en los siglos XVII y XVIII que aportaron a las bibliotecas un número importante de impresos del XVI en siglos posteriores a los de su impresión. Vid. Dominique Dinet, "Les bibliothèques monastiques de Bourgogne et de Champagne au XVIIIe siècle," *Histoire, économie, société* 2 (1983) 281-302; Claude Jolly, "Les collections imprimées de la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Denis sous l'Ancien Régime," *Bibliothèque de l'École des chartes* 145 (janvier-juin 1987) 163-91; Bernard Dompnier, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, "Le livre au couvent," en Bernard Dompnier, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard (eds.), *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne.* (Actes du Colloque de Marseille, E.H.E.S.S. 2 et 3 avril, 1997) (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000) pp. 11-14. No obstante, el estudio que se está realizado sobre el fondo del s. XVI de la biblioteca del Colegio de Santa Catalina conservado en la Biblioteca Diocesana de Córdoba nos permite afirmar que hasta ahora no se han atisbado en las notas de propiedad indicios significativos de poseedores de los siglos XVII o XVIII que pudieran haber donado o legado fondos especialmente cuantiosos a la biblioteca en esos siglos. Hemos de reconocer, no obstante, que el número de impresos analizado es todavía escaso, por lo que solo tras el estudio completo de las procedencias del fondo de este colegio podrá apreciarse si esta hipótesis de la que partimos es cierta o si hay que someterla a revisión. Sobre este mismo problema en las bibliotecas jesuíticas, vid. Verónica Mateo Ripoll, "Las bibliotecas de la Compañía," pp. 69-70.

[34] Ofelia Rey Castelao, *Libros y lecturas en Galicia*, p. 325.

muy superior en la biblioteca cordobesa en la que un 39.01% de los títulos y un 32.88% de los volúmenes de la biblioteca completa pertenecen al s. XVI, frente a tan sólo un 22.8% y un 15.9% respectivamente del monasterio gallego.

	OBRAS		VOLÚMENES	
	S. CATALINA	S. MARTÍN PINARIO	S. CATALINA	S. MARTÍN PINARIO
S. XV	38 (0.55%)	49 (0.6%)	43 (0.42%)	55 (0.4%)
S.XVI	2674 (39.01%)	1784 (22.8%)	3359 (32.88%)	2290(15.9%)
S.XVII	2785 (40.63%)	3212 (40.9%)	3957 (38.74%)	5019 (34.9%)
S.XVIII-(XIX)	1051 (15.33%)	2460 (31.4%)	2434 (23.82%)	6472 (44.9%)
SIN FECHA	306 (4.46%)	344 (4.4%)	420 (4.11%)	562 (3.9%)
TOTAL	6854	7849	10213	14398

[35]CUADRO II: NÚMERO DE OBRAS Y VOLÚMENES POR SIGLOS

Los incunables, dada su peculiaridad e interés pero escasa relevancia cuantitativa, serán objeto de un trabajo específico y no los tenemos en cuenta en este.

1. Las Materias

Analizaremos en primer lugar las diferentes materias en que estaba dividida la biblioteca y el número de obras que reunía cada una de ellas en el s. XVI. Por orden decreciente de frecuencia es el siguiente:

TEOLOGÍA	531	19.85%
ESCRITURA Y SUS EXPOSITORES	385	14.39%
GRAMÁTICA	347	12.97%
DERECHOS (CANÓNICO Y CIVIL)	274	10.24%
PATRÍSTICA	223	8.33%
FILOSOFÍA	175	6.54%
MÍSTICA Y ESPIRITUALES	168	6.28%
SERMONES	129	4.82%
HISTORIA SAGRADA Y ECLESIÁSTICA	126	4.71%

[35] Es necesario recordar que el inventario de la biblioteca de S. Martín Pinario que nos informa de sus fondos se remonta a 1836, por lo que incluye también libros del s. XIX, mientras que el de los jesuitas de Córdoba se concluyó en enero de 1773, aunque la incorporación de fondos a la biblioteca de S. Martín Pinario tras 1789 fue mínima: sólo 127 títulos (O. Rey Castelao, *Libros y lecturas en Galicia*, p. 338).

HISTORIA PROFANA	104	3.88%
MISCELÁNEA Y VARIA ERUDICIÓN	103	3.85%
MATEMÁTICAS	30	1.12%
LITURGIA	25	0.93%
MEDICINA	15	0.56%
RESERVA	39	1.45%
TOTAL	2674	

[36]CUADRO III: MATERIAS

Si reunimos las tres ramas de la teología en una sola, es esta materia la más representada en la biblioteca cordobesa, con un alto porcentaje cercano al 20% (19.95%); la Teología escolástica es la más numerosa, seguida de la dogmática y de la moral.[37] La segunda materia más presente en la biblioteca es la Sagrada Escritura y sus expositores (14.39%); la tercera es la Gramática con una cifra también considerable (12.97%). Si contabilizamos juntos los Derechos canónico y civil, esta materia es la cuarta en importancia (10.24%), seguida en quinto lugar por la Patrística (8.33%). Filosofía (6.54%) y Mística y autores espirituales (6.28%) ocupan el sexto y séptimo lugar a muy poca distancia uno del otro; el octavo y el noveno lugar son, con muy escasa diferencia entre ambos, para la Homilética (4.82%) y la Historia sagrada y eclesiástica (4.71%). La Historia profana y la Miscelánea y varia erudición son las materias décima y undécima en importancia, casi con el mismo porcentaje (3.88% y 3.85%). Materias minoritarias y únicamente complementarias pueden considerarse las Matemáticas (1.12%), la Liturgia (0.93%) y la Medicina (0.56%). El fondo reservado representa el 1.45% del total del fondo del s. XVI.

Agrupamos a continuación en el cuadro IV las materias de la biblioteca del colegio cordobés de acuerdo al criterio con el que fueron establecidas las de la biblioteca del colegio de S. Pablo de Granada, para poder ofrecer una comparación ilustrativa entre las materias y las respectivas preferencias de ambas.[38]

---

[36] Derecho canónico 179 (6.69%); Derecho civil 95 (3.55%).

[37] Teología escolástica 227 (8.21%); Teología dogmática 167 (6.30%); Teología moral 137 (5.17%).

[38] Los datos de la biblioteca granadina están tomados de Inmaculada Arias de Saavedra, "Una biblioteca jesuítica de la contrarreforma," pp. 211-18 y 221. No conocemos datos cuantitativos de las materias de ninguna otra biblioteca jesuítica española del siglo XVI similar en tamaño a la de Córdoba, a excepción de esta, de ahí que la comparación sea obligada. Hay sin embargo, a nuestro juicio, un hecho importante a tener en cuenta: mientras nosotros damos cuenta de todos los libros que hemos encontrado en el Índice que estudiamos, Inmaculada Arias analiza únicamente los de la Biblioteca General del colegio, sin tomar en consideración los que se encontraban en los aposentos de los padres, en la "librería segunda que llaman archivo" o en otras dependencias del colegio, que debían contener un número importante de obras del s. XVI, según se deduce de otros trabajos de la autora y de Josefina Mateu Ibars "La antigua librería."

	CÓRDOBA		GRANADA	
ESCRITURA Y PATRÍSTICA	608	22.73%	12.24%	174
TEOLOGÍA	531	19.85%	19.22%	281
GRAMÁTICA	347	12.97%	4.58%	67
DERECHO	274	10.24%	10.12%	148
HISTORIA	230	8.60%	12.59%	184
FILOSOFÍA	175	6.54%	5.40%	79
ASCÉTICA Y DEVOCIÓN	168	6.28%	10.26%	150
ARTES LIBERALES, LITERATURA, MISCELÁNEA	133	4.97%	13.74%	201
ORATORIA	129	4.82%	7.59%	111
MEDICINA	15	0.56%	2.26%	33
LITURGIA	25	0.93%	---	---
RESERVA	39	1.45%	---	---
TOTAL	2674			1428

CUADRO IV: MATERIAS

La materia principal en la biblioteca cordobesa es la Escritura y Patrística, cuyo alto porcentaje (22.73%) casi duplica el de la biblioteca granadina (12.24%), que tan sólo ocupa el cuarto lugar. En la biblioteca del Colegio de San Pablo predomina, en cambio, la Teología (19.22%), que es en la biblioteca cordobesa la segunda con un porcentaje casi idéntico (19.85%). Como ya hemos dicho, la tercera materia por orden de frecuencia en Córdoba es la Gramática (12.97%), que en Granada tan sólo es la penúltima (4.58%). En el colegio granadino, en cambio, tras la Teología aparecen las Artes liberales, Literatura y Miscelánea (13.74%), que en Córdoba ocupa, en cambio, el penúltimo lugar (4.97%). Son, a nuestro juicio, diferencias demasiado acusadas las que se dan entre ambas bibliotecas en las materias de Gramática y Artes liberales, Literatura y Miscelánea como para pensar que sean reales. Nos inclinamos a pensar que estas diferencias se deben más bien a la disparidad de criterios utilizados por quienes levantaron los respectivos inventarios de las bibliotecas a la hora de clasificar los libros de estas materias, cuyos límites son mucho más difusos, como el mismo enunciado predica ("Miscelánea"), que los de otras. Quizá lo más exacto, desde un punto de vista metodológico, sería agrupar en este caso ambas materias en una sola (Gramática, Artes liberales, Literatura y Miscelánea), lo que daría para ambas bibliotecas unos porcentajes curiosamente muy similares: Córdoba 17.94%, Granada 18.32%. Únicamente el estudio pormenorizado y, a ser posible, la publicación de ambos inventarios nos permitiría salir de dudas. Quede aquí planteado entre tanto como hipótesis.

El Derecho y la Filosofía ocupaban un interés parecido en ambos colegios, a tenor de las similitudes porcentuales de ambas materias. Historia, Ascética y Devoción y Oratoria están más presentes proporcionalmente en el Colegio de San Pablo.

Digamos para concluir y a modo de resumen que lo que más llama la atención a la hora de comparar las materias de ambas bibliotecas es la abultada diferencia existente entre ambas en Escritura y Patrística, Gramática y Artes liberales, Literatura y Miscelánea. Para el segundo y tercer grupo ya hemos apuntado una hipótesis. No se nos ocurre ninguna para explicar la diferencia porcentual altísima existente entre los fondos de Escritura y Patrística de ambas bibliotecas. ¿Se equilibrarán las cifras cuando se realice un estudio incorporando los libros que poseían los padres del colegio granadino en sus aposentos?

Con este mismo criterio comparamos ahora las materias del colegio cordobés con el de Tudela[39]:

	CÓRDOBA		TUDELA	
ESCRITURA Y PATRÍSTICA	608	22.73%	6.03%	12
TEOLOGÍA	531	19.85%	10.55%	21
GRAMÁTICA	347	12.97%	5.52%	11
DERECHO	274	10.24%	1.50%	3
HISTORIA	230	8.60%	13.06%	26
FILOSOFÍA	175	6.54%	11.05%	22
ASCÉTICA Y DEVOCIÓN	168	6.28%	10.05%	20
ARTES LIBERALES, LITERATURA, MISCELÁNEA	133	4.97%	35.67%	71
ORATORIA	129	4.82%	6.53%	13
MEDICINA	15	0.56%	?	?
LITURGIA	25	0.93%	?	?
RESERVA	39	1.45%	?	?
TOTAL	2674			199

CUADRO V: MATERIAS

[39] Para poder establecer la comparación hemos adaptado la clasificación temática seguida en su estudio por F. Sánchez Barea ("La biblioteca del colegio jesuita de Tudela," p. 510 nota 2) del siguiente modo: Biblia Sacra y Scripturae Sacrae Interpretes vienen recogidas en "Escritura y Patrística"; Controversiam de fide disceptatores y Theologi en "Teología"; Oratores, Rhetores, Poetae y Miscelánea en "Artes liberales, literatura, Miscelánea"; Concionatores en "Oratoria"; Ius canonicum y Ius civile en "Derecho"; Historia Sacri e Historici prophani en "Historia"; Pii, ascetici en "Ascética y devoción"; Philosophia y Grammatici corresponden a "Filosofía" y "Gramática."

Las diferencias, que son abismales desde el punto de vista cuantitativo, también lo son en este caso en la prelación de materias: llama la atención en el colegio tudelano sobre todo el predominio tan marcado de las obras de Artes liberales, Literatura y Miscelánea" (35.67%), seguidas muy a distancia por la Historia (13.06%) frente al predominio claro ya señalado en la biblioteca cordobesa de la Escritura-Patrística y la Teología, materia muy secundaria en la de Tudela. La Filosofía (11.05%) y la Ascética y Devoción (10.05%) están mucho más presentes en el colegio tudelano que la Gramática (5.52%) y el Derecho (1.50%), todo lo contrario que sucede en colegio cordobés. Muy distintas, pues, en lo que a la relevancia de las materias se refiere, ambas bibliotecas.

2. Lugares de Impresión

En el cuadro VI encontramos los principales lugares de impresión de las obras del s. XVI de la biblioteca cordobesa.[40] De 71 ediciones (2.65%) no se dan noticias sobre el lugar de impresión en el inventario que manejamos; por lo que se refiere al resto, se aprecia una clara preponderancia de la imprenta foránea (68.92%) frente a la nacional (28.42%). Las diferencias son claras entre los cuatro primeros centros productores extranjeros: Lyon (435), París (361), Venecia (235) y Amberes (190); a continuación Basilea (140), Colonia (130) y Roma (122) aportan cifras muy similares pero ya alejadas de las del primer grupo. La diferencia es también abismal con respecto a las demás imprentas foráneas: Lovaina, Lisboa, Coimbra, Florencia, Ingolstadt, Nápoles, Turín y Maguncia, ninguna de las cuales aporta 20 ediciones.

Tres imprentas españolas se diferencian claramente entre sí y con respecto a las demás: Salamanca (258), Alcalá de Henares (142) y Madrid (98). Entre el resto de las imprentas hispanas existe también una gradación, pero con menores diferencias: Sevilla (45), Toledo (41), Valencia (28), Burgos (22), Granada (21), Medina del Campo (19), Zaragoza (17), Valladolid, Córdoba y Cuenca (16).[41]

Si cruzamos estas cifras, como hemos hecho ya anteriormente, con las del colegio de Granada, podremos apreciar que los lugares de impresión, tanto españoles como extranjeros, y su prelación son casi idénticos. La dependencia de los centros de edición extranjeros más importantes (Lyon, París, Venecia, Amberes, Basilea, Colonia y Roma) es una constante en las bibliotecas

---

[40] Reproducimos en este cuadro por su nombre únicamente las ciudades que alcanzan el número de 10 ediciones; las restantes que no llegan a esta cifra las incluimos en "otras."

[41] La relación de ciudades españolas que presentan menos de diez ediciones del s. XVI en el catálogo de la biblioteca cordobesa es la que sigue: Antequera (1), Baeza (3), Barcelona (8), Bilbao (1), Estella (1), Logroño (2), Pamplona (3), Sanlúcar de Barrameda (1), Segovia (1).

españolas de la centuria, así como, dentro de los españoles, de Salamanca, Alcalá y Madrid, muy por encima de los demás. Así pues, en lo que a los lugares de impresión se refiere la biblioteca cordobesa no presenta ninguna singularidad digna de mención.

En la biblioteca del colegio de Tudela predominan también en los siglos XV y XVI los libros impresos fuera de España (54.67%//45.32%), aunque en una proporción significativamente inferior.[42]

Estos son los datos en el detalle:

ESPAÑA				EXTRANJERO		
CIUDAD	Nº. OBRAS	%	CIUDAD	Nº. OBRAS	%
Salamanca	258	9.64	Lyon	435	16.26
Alcalá de Henares	142	5.31	París	361	13.50
Madrid	98	3.66	Venecia	235	8.78
Sevilla	45	1.68	Amberes	190	7.10
Toledo	41	1.53	Basilea	140	5.23
Valencia	28	1.04	Colonia	130	4.86
Burgos	22	0.82	Roma	122	4.56
Granada	21	0.78	Lovaina	29	1.08
Medina del Campo	19	0.71	Lisboa	27	1.00
Zaragoza	17	0.63	Coimbra	19	0.71
Valladolid	16	0.59	Florencia	16	0.59
Córdoba	16	0.59	Ingolstadt	13	0.48
Cuenca	16	0.59	Nápoles	13	0.48
			Turín	11	0.41
			Maguncia	10	0.37
Otras	21	0.78	Otras	92	3.44
TOTAL	760	28.42%	TOTAL	1843	68.92%
Sin lugar		71	2.65%		

CUADRO VI: PRINCIPALES LUGARES DE IMPRESIÓN

3. Formatos

El estudio de los formatos de los libros ofrece un interés mayor si lo ponemos en relación con su correspondiente materia, lo que no suele hacerse, de ahí que hayamos cruzado ambas características en el cuadro VII. En él podemos apreciar el predominio en la biblioteca cordobesa del formato folio

[42] Hemos obtenido los datos de los ofrecidos por Fermín Sánchez Barea sobre 139 títulos en la p. 511.

(40.30%), seguido del 8° (31.19%), el 4° (22.15%), el 12° (4.29%) y el 16° (0.33%). Si comparamos los datos de la biblioteca del Colegio granadino de San Pablo, que incluimos en la parte inferior del mismo cuadro, podremos apreciar que la prelación de los formatos es la misma, aunque existan pequeñas diferencias porcentuales entre unos y otros. Observe el lector que, en cambio, el formato preponderante en la biblioteca del colegio de los jesuitas de Albacete es el cuarto (51.10%) seguido del folio (29.53%) y del 8° (19.06%). No puede ser ajeno a ello que esta biblioteca, cuyo colegio se fundó en 1708, incluya mayoritariamente impresos del s. XVII y XVIII, con lo que los formatos folio, claramente mayoritarios en el s. XVI, no hacen acto de presencia.

En lo que se refiere a la relación materia-formato en la biblioteca cordobesa, es destacable que el tamaño folio es el preferido con gran claridad en una serie de materias eclesiásticas:[43] Patrística (73.54%), Teología escolástica (66.96%), Sagrada Escritura (49.61%), Derecho canónico (47.48%), pero también en otras profanas: Derecho civil (70.52%) e Historia profana (54.80%). En Teología moral predominan los formatos en 4° (41.60%). En Historia sagrada, Matemáticas y Filosofía se da un reparto muy equilibrado entre los formatos folio, 4° y 8°. En los sermones están equilibrados los formatos 4° y 8° (43.41% para ambos). Ese equilibrio se rompe a favor de los formatos más pequeños en la literatura mística y espiritual: 4° (25%), 8° (40.47%) y además un apreciable 18.45% de 12°. En Miscelánea y varia erudición (44.66%) y sobre todo en Gramática (53.31%) predomina con claridad también el formato 8°.

Confirman estos datos lo ya sabido por otros estudios sobre bibliotecas quinienistas: una gran parte de la literatura eclesiástica (Patrística, Teología escolástica, Escrituras), pero también alguna civil (Historia profana, Derecho civil) se publica preferentemente en gran formato, mientras que la literatura de lectura privada (Mística o espiritual, Miscelánea y varia erudición y Gramática) se decanta por los formatos pequeños.

[43] Todas ellas superan o se acercan mucho al 50%.

Estos son los datos en el detalle:

	FOLIO	4º	8º	12º	16º	SIN
Escritura sagrada y expositores	191	63	115	12	3	1
Santos Padres	164	18	35	5	=	1
Teolog.dogmática	46	44	68	8	1	=
Teolog. escolást.	152	36	37	2	=	=
Teología moral	30	57	33	16	1	=
Derecho Canónico	85	34	54	6	=	=
Derecho civil	67	15	10	3	=	=
Predicable	12	56	56	4	=	1
Liturgia	4	7	8	6	=	=
Mística, espirituales	24	42	68	3	3	=
Historia sagrada y eclesiástica	48	38	37	3	=	=
Historia profana	57	15	30	2	=	=
Medicina	7	1	2	5	=	=
Matemáticas	10	12	8	=	=	=
Filosofía	69	60	40	6	=	=
Miscelánea y varia erudición	23	25	46	9	=	=
Gramática	68	63	185	30	1	=
Libros en reserva	22	7	3	7	=	=
TOTAL	1079	593	835	155	9	3
%	40.3	22.15	31.19	4.29	0.33	0.11
GRANADA	35.22	28.45	31.26	3.35	1.09	0.55
ALBACETE	29.53	51.40	19.06	=	=	=

CUADRO VII: FORMATOS EN RELACIÓN A MATERIAS

4. Lenguas en relación a Materias

Dada la división por materias de la biblioteca que estudiamos, el latín es la lengua que predomina de una forma aplastante: 87.47%. La presencia del castellano, dada la tipología de la biblioteca y el siglo que analizamos, es también digna de mención: 8.90%; la de las demás lenguas es mínima. En el fondo de los siglos XV y XVI de la biblioteca granadina de San Pablo predominaba también de forma clara el latín (80.64%), aunque su presencia era menor en beneficio del castellano (14.98%). En el fondo del s. XVI de la biblioteca de S. Martín Pinario el latín sigue siendo la lengua dominante, pero su presencia es aún menor: 72.7%, frente al ascenso del castellano (16.5%) y

el italiano (7.31%).[44]

En lo referido a las lenguas en las que se escribe cada materia, hay tres en las que todo su contenido está escrito en latín: Teología dogmática, Teología escolástica y Liturgia; en otras cinco (Escritura sagrada, Patrística, Derecho civil y canónico y libros reservados) el porcentaje de las obras escritas en latín es superior al 90%; entre el 70% y el 89% está escrito en latín en Gramática, Predicable, Medicina, Teología moral y Matemáticas; las materias en las que la presencia del latín es inferior al resto, aun siendo siempre superior al 50% son: Historia profana (59.6%), Mística y espirituales (60.7%), Miscelánea y varia erudición (63.1%) e Historia sagrada y eclesiástica (68.2%), materias estas últimas en las que la presencia del castellano es digna de mención: Mística y espirituales (38.6%), Historia profana (31.7%), Miscelánea y varia erudición (26.2%), Teología moral (24.8%) e Historia sagrada y eclesiástica (24.6%).

L=latín; C=castellano; I=italiano; G=griego; GL=griego-latín; H=hebreo; F=francés; P=portugués; O=otras

	L	C	I	G	GL	H	F	P	O
Escritura sagrada y expositores	377 97.9%	=	=	3 0.7%	1 0.2%	2 0.5%	=	=	2 0.5%
Santos Padres	217 97.3%	=	1 0.4%	1 0.4%	4 1.7%	=	=	=	=
Teolog. dogmática	167 100%	=	=	=	=	=	=	=	=
Teolog. escolástica	227 100%	=	=	=	=	=	=	=	=
Teología moral	103 75.1%	34 24.8%	=	=	=	=	=	=	=
Derecho canónico	173 96.6%	6 3.3%	=	=	=	=	=	=	=
Derecho civil	91 95.7%	4 4.2%	=	=	=	=	=	=	=
Predicable	104 80.6%	16 12.4%	3 2.3%	=	=	=	=	6 4.6%	=
Liturgia	25 100%	=	=	=	=	=	=	=	=

[44] El francés alcanza sólo el 0.86% y otras lenguas 2.5%. Hemos deducido estos porcentajes de las cifras que ofrece Ofelia Rey Castelao, *Libros y lecturas en Galicia*, cuadro de la p. 327.

Mística, espirituales	102 60.7%	65 38.6%	1 0.5%	=	=	=	=	=	=
Historia sagrada y eclesiástica	86 68.2%	31 24.6%	5 3.9%	=	1 0.7%	=	3 2.3%	=	=
Historia profana	62 59.6%	33 31.7%	7 6.7%	=	=	=	=	2 1.9%	=
Medicina	12 80%	2 13.3%	=	=	1 6.6%	=	=	=	=
Matemáticas	22 73.3%	6 20.0%	1 3.3%	=	1 3.3%	=	=	=	=
Filosofía	164 93.7%	6 3.4%	3 1.7%	2 1.1%	=	=	=	=	=
Miscelánea y varia erudición	65 63.1%	27 26.2%	9 8.7%	=	1 0.9%	=	=	1 0.9%	=
Gramática	304 87.5%	8 2.3%	6 1.7%	10 2.8%	11 3.1%	4 1.1%	1 0.2%	=	3 0.8%
Libros en reserva	38 97.4%	=	1 2.5%	=	=	=	=	=	=
TOTAL	2339	238	37	16	20	6	4	9	5
%	87.47	8.90	1.38	0.59	0.74	0.22	0.14	0.33	0.18

CUADRO VIII: LENGUAS EN RELACIÓN A MATERIAS

5. Obras de Autores Jesuitas

Un aspecto relevante que define la biblioteca que estudiamos y que los propios escribanos que levantan el inventario resaltan en sus páginas introductorias, es la existencia real de dos bibliotecas en una: por un lado "la que se podría llamar común y constar de authores de todas clases y profesiones" y por otro la "bibliotheca de authores jesuitas." Cualquier estudioso que se haya acercado al inventario de una biblioteca jesuítica sabe que el número de obras de padres de la Compañía es siempre significativo. No hemos encontrado, no obstante, en la bibliografía consultada ningún dato al respecto referido a otras bibliotecas. En el cuadro IX incluimos los que hemos obtenido del Índice que estudiamos. Se aprecia en él con gran nitidez la evolución histórica de la biblioteca del Colegio de Santa Catalina en este sentido: en el fondo del s. XVI la presencia de las obras de autores jesuitas es patente (12.37%) pero no constituye su columna vertebral: es decir nos encontramos ante una biblioteca, por decirlo así, abierta a "authores de todas clases y profesiones," no de contenido mayoritariamente jesuítico. En el s.

XVII, en cambio, predomina ya, aunque por muy poco (50.73%), la ingente producción literaria que en los distintos campos del saber fue aportando la Compañía de Jesús. Esa preponderancia va incluso a más en el s. XVIII (53.28%). Asistimos, por decirlo así, a una completa alteración del centro de gravedad de la biblioteca, que va progresivamente convirtiéndose de una biblioteca "para jesuitas" en una biblioteca "de autores jesuitas." Si las cifras globales conservan la preponderancia numérica de los autores "no jesuitas" es debido únicamente al peso cuantitativo del s. XVI en el conjunto. Nos encontramos, pues, ante una biblioteca con una muy fuerte y progresiva "identidad cultural" jesuítica, rasgo que sería conveniente estudiar si es común, como podría sospecharse, al resto de bibliotecas de la Compañía. Esta "identidad cultural" es muy superior a la que otros estudiosos han encontrado en las bibliotecas de otras órdenes religiosas.[45]

	S. XVI	S. XVII	S. XVIII	SIN FECHA	TOTAL
NO JESUITAS	2343 87.62%	1372 49.26%	491 46.71%	234 76.47%	4440 65.14%
JESUITAS	331 12.37%	1413 50.73%	560 53.28%	72 23.52%	2376 34.85%

CUADRO IX: OBRAS DE AUTORES JESUITAS[46]

En el cuadro X dividimos la presencia de autores jesuitas según la materia correspondiente. Dejando a un lado el porcentaje de matemáticas, que no nos parece significativo, dada la escasez de las obras existentes, destaca claramente por encima de todas las demás la presencia de los autores jesuitas en Mística y espirituales (26.19%), seguida de Teología dogmática (17.36%), Derecho canónico (16.75%), Escritura sagrada y expositores (14.54%), Historia sagrada y eclesiástica (14.28%), Teología escolástica (11.01%) y Teología moral (10.21%). Por debajo del 10% el resto de las materias. La presencia de autores jesuitas en la sección de Gramática, aunque considerable en sí misma (7.49%), es de las más bajas en comparación con las demás, a pesar de ser la tercera materia en términos absolutos en la biblioteca. El que el 84.61% de los libros en reserva pertenezcan a autores jesuitas se debe a que, tal como reza en el inventario y dijimos al principio: "Los libros prohibidos por el Santo Oficio, los que tratan de asuntos de jesuitas, algunos especiales y dignos de nota sobre

[45] Bernard Montagnes habla de una identidad cultural fuerte en las bibliotecas de la orden de predicadores de los colegios franceses de Tarascon y Rodez, que presentan respectivamente un 11% y un 13.5% de obras de auores de su orden. Vid. Bernard Montagnes, "Les écrits dus à des Prêcheurs dans deux bibliothèques dominicaines," en Bernard Dompnier, Marie-Hélène Froeschlé-Chopard (eds.), *Les religieux et leurs livres à l'époque moderne*, p. 143.

[46] Si a las 6816 obras de este cuadro añadimos los 38 incunables existentes encontramos el número total de obras ya referido: 6854 (vid. cuadro I).

Regalia van en Índice aparte al fin de todos," lo que se denomina "Reserva." Así pues los asuntos relacionados con los jesuitas y los escritos de algunos padres de la Compañía que se consideraban dignos de incluirse en esta sección superan de largo, como se ve, tanto a los libros prohibidos por el Santo Oficio como a "los especiales y dignos de nota sobre Regalia."

	XVI JESUITAS	XVI NO JESUITAS
Escritura sagrada y expositores	56 14.54%	329 85.45%
Santos Padres	0 0%	223 100%
Teología dogmática	29 17.36%	138 82.63%
Teología escolástica	25 11.01%	202 88.98%
Teología moral	14 10.21%	123 89.78%
Derecho canónico	30 16.75%	149 83.24%
Derecho civil	0 0%	95 100%
Predicable	11 8.52%	118 91.47%
Liturgia	2 8.00%	23 92.00%
Mística, espirituales	44 26.19%	124 73.80%
Historia sagrada y eclesiástica	18 14.28%	108 85.71%
Historia profana	7 6.73%	97 93.26%
Medicina	0 0%	15 100%
Matemáticas	8 26.66%	22 73.33%
Filosofía	22 12.57%	153 87.42%
Miscelánea y varia erudición	6 5.82%	97 94.17%
Gramática	26 7.49%	321 92.50%
Libros en reserva	33 84.61%	6 15.38%
TOTAL	331	2343
%	12.37	87.62

CUADRO X: OBRAS DE AUTORES JESUITAS SEGÚN MATERIA

6. A modo de conclusión

Librería importante, pues, esta del colegio de Santa Catalina de Córdoba, que se sitúa sin duda con sus 6854 obras y 10213 volúmenes entre las "grandes" de la Compañía en España. Si bien la biblioteca del colegio cordobés no sobresale entre otras similares por el número total de obras y volúmenes, sí destaca por su fondo del siglo XVI (un 39.01% del total de sus obras), muy superior comparativamente al de otras bibliotecas mayores (en la benedictina gallega de S. Martín Pinario el fondo del s. XVI alcanza un 22.8%).

En lo que a materias se refiere, las más representadas son la Teología (19.85%), Sagrada Escritura y sus expositores (14.39%), Gramática (12.97%) y Derechos (10.24%), las únicas que superan el 10%.

Los libros impresos fuera de España son claramente mayoría: 68.92%. Las ciudades que superan las 100 ediciones son Lyon (435), París (361), Venecia (235), Amberes (190), Basilea (140), Colonia (130) y Roma (122). Entre las españolas tan solo Salamanca (258), Alcalá de Henares (142) y Madrid (98), que se queda a las puertas.

Predomina claramente en este fondo del s. XVI el formato folio (40.30%) seguido del 8° (31.19%), 4° (22.15%), 12° (4.29%) y 16° (0.33%). El formato folio, como es habitual, es también el preferido en la biblioteca cordobesa para los los libros de materias eclesiásticas: Patrística (73.54%), Teología escolástica (66.96%), Sagrada Escritura (49.61%), Derecho canónico (47.48%), pero también para el Derecho civil (70.52%) y la Historia profana (54.80%). En Historia sagrada, Matemáticas y Filosofía se da un equilibrio entre los formatos folio, 4° y 8°. En los sermones los libros en 4° y en 8° están equilibrados (43.41 % para ambos). Ese equilibrio se rompe a favor de los formatos más pequeños en la literatura mística y espiritual: 4° (25%), 8° (40.47%) y además un apreciable 18.45% de doceavos. En Miscelánea y varia erudición (44.66%) y sobre todo en Gramática (53.31%) predomina con claridad también el formato 8°.

El latín (87.47%) es la lengua claramente mayoritaria en este fondo, frente al castellano (8.90%) y todas las demás lenguas (3.58%).

Las obras de autores jesuitas en el fondo del siglo XVI (12.73%) es patente, pero se trata de una biblioteca abierta, no de contenido mayoritariamente jesuítico, característica que la va impregnando progresivamente con el paso del tiempo: s. XVII 50.73%, s. XVIII 53.28% de obras de autores de la Compañía.

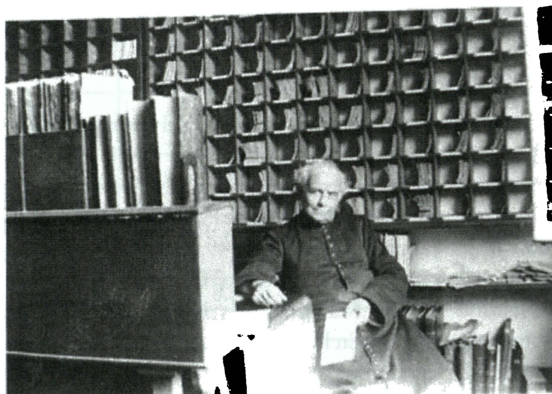
Destaca especialmente la presencia de autores jesuitas en la Literatura mística y de espiritualidad (26.19%), en la Teología (38.58%), en especial la Teología dogmática (17.36%), el Derecho canónico (16.75%), entre los expositores de la Sagrada Escritura (14.54%), la Historia sagrada y eclesiástica (14.28%) y la Filosofía (12.57%).

Summary

This article examines a previously ignored library of the Society of Jesus: the College of Saint Catherine at Córdoba. The numerous volumes that comprised this collection are analysed as regards field, language, format, places of publication and authorship (whether Jesuit or non-Jesuit). Finally, the library of Saint Catherine is compared to libraries of other Jesuit colleges and to libraries of other religious orders.

Robert Danieluk, S.J.

La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)



Le nom de Carlos Sommervogel est bien connu de tous ceux qui s'intéressent à l'activité littéraire des jésuites. *La Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, oeuvre majeure de ce grand bibliographe, publiée dans les années 1890-1932, est vite devenue "le Sommervogel" et reste une référence incontournable pour de nombreux chercheurs. Le présent livre a pour but d'étudier l'histoire de l'oeuvre bibliographique du jésuite strasbourgeois qui se cache, en quelque sorte, derrière son *opus vitae.*

Le livre comprend deux parties. Sommervogel lui-même et sa *Bibliothèque* sont présentés dans la première partie, divisée en cinq chapitres chronologiquement structurés: "avant," "pendant" et "après" Sommervogel. Cela permet de situer son oeuvre dans une "longue durée" où l'originalité de la *Bibliothèque* apparaît nettement, grâce à l'analyse des travaux similaires entrepris par des jésuites dès le XVIIe siècle. Le travail du strasbourgeois est ainsi présenté comme le maillon central d'une "chaîne" de bibliographies depuis le début de la Compagnie jusqu'à nos jours.

La deuxième partie du livre est composée d'annexes qui indiquent les sources utilisées et la bibliographie de cette étude. Les préfaces des principales bibliographies jésuites et la correspondance inédite de Sommervogel, présentées dans cette partie, servent à illustrer ce qui est exposé dans la partie principale.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 59.

€ 50,00 (€ 40,00 aux abonnés).

ST ALOYSIUS GONZAGA: AUTOGRAPH LETTER IN MANRESA HOUSE NOVITIATE

Joseph A. Munitiz, S.J.[1]

The British-Irish novitiate in Birmingham is fortunate enough to possess two autograph letters of Jesuit saints, one a note signed by Ignatius Loyola, which now hangs framed in the Entrance Hall), and the other from Aloysius Gonzaga.[2] This has a more elaborate frame, and being treated as a relic is placed in the Chapel.[3] The Aloysius letter is particularly significant as it is complete and reveals much about the writer. It was written while Aloysius (aged 22) was in good health, in December 1590, about six months before his death (from typhus, contracted while caring for the sick) on 21 June. The recipient was Anton Francesco Guelfucci,[4] a four years older fellow-student and very close friend., who had been sent to Naples for his studies, while Aloysius remained in Rome, not yet ordained and attending fourth year lectures at the Roman College.

We shall begin with an English translation.[5]

---

[1] Former Master of Campion Hall, Oxford, he is currently an honorary Research Fellow in Byzantine studies at Birmingham University. He has edited texts in his own field and in Ignatiana.

[2] *9.iii.1568 Castiglione delle Stiviere; SJ 25.xi.1585 Rome; †21.vi.1591 Rome (*DHCJ*, II, 1779). Aloysius had joined the Society in 1585, much against the wishes of his father, Marquis Ferrante Gonzaga, cousin of the duke of Mantua, but with the support of his very pious mother. He was beatified in 1605 (before Ignatius!) and canonized in 1726 by Pope Benedict XIII.

[3] *AHSI* 74 (2005) 293-96.

[4] †7.xi.1648 Bologna (Josephus Fejér, S.J., *Defuncti secundi saeculi Societatis Iesu*, 5 vols. [Rome: Curia Generalitia S.J./Institutum Historicum S.J., 1985-88] II, 255.

[5] For an earlier translation, cf. Cyril C. Martindale, S.J., *The Vocation of Aloysius Gonzaga* (London: Sheed & Ward, 1927 [reprint 1945]) p. 188.

Dearest Brother in Christ,

The Peace of Christ!

I had resolved not to write to you till first I had had one of your two[6] letters as, on your departure, we had agreed, but on the one side my affection for you and my desire to derive consolation from a conversation with you by letter (since the distance of place does not permit any other sort), and on the other the occasion given me by the trip there of Fr Mancinelli,[7] make me fail in my resolve.

However, with this I salute you *et amplector in Domino* [and I hug you in the Lord] with all my affection.

God knows the consolation I've received on hearing from our Father Provincial[8] himself, the good news he tells me he has heard from you personally, to his own consolation, through your letter.

May that same Lord be the one who, in this so precious time which he has granted you for your spiritual profit, fills you completely with his gifts, and may he increase his graces in such a way that may serve not only for profit on your side, but on your return here may be to the help and profit of those who most desire your conversation, and who have most need to be advanced in the spirit, such as I do. In the meanwhile, help me with your prayers, and by commending me to those of Fr Pescatore,[9] something I desire very very much. I do not cease trying with my poor strength to commend you to the same Lord.

May His Divine Majesty be pleased that we help one another together in his holy service. So, to finish, I commend myself *iterum atque iterum* [again and again] to you, and I beseech you to commend me to

---

[6] "Two" is clearly visible in the autograph, but was omitted in earlier editions.

[7] Giulio Mancinelli, S.J. (*13.x.1537 Macerata; S.J. 14.v.1558 Loreto; †14.viii.1618 Naples. [*DHCJ*, III, 2492]), an active preacher and mystic.

[8] Giovanni Battista Carminata, S.J. (*31.iii.1536 Palermo; S.J. ix.1556 Palermo; †16.vi.1619 Palermo [*DHCJ*, I, 663] wrongly identified by Martindale with Fr Mancinelli).

[9] *c. 1546 Novara; SJ 40.ix.1565 Rome; †7.vii.1591 Naples (Mario Scaduto, S.J., *Catalogo dei Gesuiti d'Italia 1540-1565* [Rome: Institutum Historicum S.I., 1968] Subsidia ad historiam S.I. 7, pp. 114-15). Pescatore had been Novice Master at Sant' Andrea al Quirinale, the Roman novitiate where Aloysius had spent two years (1585-1587, though with a brief spell in Naples, November 1586–May 1587, for health reasons). At this moment Fr Pescatore was Rector of the college in Naples, where he died in 1591, only a fortnight after Aloysius.

the said Fr Pescatore and to Father Muzio de Angelis.[10] From Rome, on the 12th of December, 1590.

Your Brother *et Servus in Christo,*

Luigi Gonzaga

Fr Mario Fuccioli[11] sends his greetings, and says that he has received one of your letters, and that, if there is anything that crops up, you can rely on his help, and the same say I for whatever I can.

A note in a different hand has been added at the foot of the letter and reads:

> I bear witness that all this letter was written in his own hand by St Aloysius Gonzaga, Roma 15 December 1866, Petrus Beckx, General Superior of the Society of Jesus.

It may not be generally known how affectionate a friend Aloysius could be, even if his first biographer, the Jesuit Virgilio Cepari,[12] had denied that he was cold and insensitive by nature, and commented on his ruddy complexion and lively, alert character. Admittedly he had done so to highlight the paradoxical self-control practised by Aloysius in his relations with women, hence the famous account of his refraining from speaking with his own mother alone.[13] Fortunately this letter is full of little signs that show a man longing for the company of a friend, but also speaking of several other Jesuits–his former Novice Master, his Provincial, and the Society Treasurer–with great love and tenderness. Perhaps most striking is the emphasis Aloysius places on *conversazione*, the verbal exchange, which has to be temporarily replaced by a written one, but which will be resumed on Guelfucci's return. That is the means by which one can help the other to "advance in the spirit." Aloysius came of course from a milieu in which social contacts, the art of speaking and conversing, were a normal part of life. Even at home he must have been

---

[10] †Rome 1.xii.1597 (Josephus Fejér, S.J., *Defuncti primi saeculi Societatis Iesu.* 2 vols. (Rome, 1971) I, 8. Muzio De Angelis, a professor in Naples, where Aloysius had known him during his stay there, had joined the Society in 1577 (Gualberto Giachi, S.J., ed., *Lettere e scritti spirituali* (Rome: Città Nuova, 1991) pp. 177.

[11] †Rome 1.vi.1592 (Fejér, *Defuncti primi saeculi,* I, 96. Mario Fuccioli was Province Treasurer, and may have known Guelfucci as they shared the same birth-place (Città di Castello), but he was then in his forties. Source of information?

[12] *28.vi1564 Panicale; S.J. ii.v.1582 Rome; †14.iii.1630 Rome (*DHCJ,* I, 733-34).

[13] Most of the details of Aloysius' practice of "modesty of the eyes" are to be found in Cepari's biography (*Vita del beato Luigi Gonzaga* [Rome, 1605]), but they are corroborated by other accounts: cf. J. M. Granero, "San Luis Conzaga (Un capítulo extraño de su biografía)," *Manresa* 30 (1958) 123-28.

accustomed to the company of his many siblings, but in addition his father, an accomplished courtier, took care to train his son to move with ease in the courtly circles of Spain and Italy. As one commentator notes, "His contemporaries bear witness to the charm of his social gifts and his serene joyfulness."[14]

The actual handwriting is also of great interest: very small, and very orderly, with a clear slope to the right but with no exaggerated loops or decorative prolongations. It suggests a man who is both very intelligent and very committed; he wastes no time and uses abbreviations frequently, but consistently, so that their meaning is clear. He is economic in the layout of his lines, frequently hyphenating so that the line can be completely filled. There is an intriguing contrast between the writing in this letter and the sample of Aloysius's handwriting published by C.C. Martindale, S.J.;[15] the latter dates from 1583, when Aloysius was only fifteen years old, and serving as a page at the Madrid court. It comes in a letter written on behalf of his father, crippled with gout. Although there is the same slant to the right and the letter "g" has a characteristic loop at the base, many more letters here are adorned, and there is more space (although once more the writing is extended to fill each line). Knowing the writer and the different dates one is struck by the maturity of the 15-year-old's hand, while also by the increased confidence and serenity shown in the novitiate letter. Incidentally the earlier signature is "Aloigi Gonzaga" with an elaborate flourish, while the latter is "Luigi Gonzaga" and the flourish has disappeared.

The style of Italian language employed has signs of the end of the seventeenth century, and a modern editor is tempted to modernize the spelling. Thus the version reproduced here, which tries to be as faithful as possible to the original, differs in several respects from the 1991 Gualberto Giachi edition. These have been listed in the Appendix to the Italian text.

The strength of the friendship between Aloysius and Antonio Guelfucci is only hinted at in the compact lines of the letter. Aloysius slips at times into Latin, feeling perhaps that another language affords a more formal way of expressing deep sentiments, though there may be a religious reference (e.g., Luke 18:1-8, the persistent widow), or a literary one. There is also an intellectual rigour about the long central sentence: hopefully Guelfucci is to receive graces that will be both to his own advantage and to the benefit of his Roman colleagues.

---

[14] Henri de Gensac, S.J., "Louis de Gonzague," *Dictionnaire de Spiritualité*, IX (Paris: Beauchesne, 1976) col. 1041.

[15] *25.v.1879 London; SJ vii.ix.1877 London; †18.iii.1963 Petworth (*DHCJ*, III, 2522).

In fact, in the final week of the long and painful death, when Aloysius was nailed to his bed with bed-sores, like Christ to his cross with nails,[16] it was Guelfucci who was to help him most. According to Martindale,:

> As Aloysius prepared to die, he asked Guelfucci to let no day go by without coming to help him pray. Guelfucci used to place a crucifix on the bed, kneel beside it, and say very slowly the Penitential Psalms. At moments when the Saint's face was transfigured, or tears ran down it, the young man would pause, and at times weep bitterly himself. At other hours, Aloysius asked to be read to–passages from the Pyschagogia,[17] the Soliloquies of St Augustine, St Bernard's writings on the Canticle, and a hymn he loved–*Ad perennis vitae fontem*–and again, and above all, the Psalms: 'I rejoiced, when they said to me: We will go into the House of the Lord,' and 'Even as the hart pants after the water-springs, so panteth my soul towards Thee, O my God.'[18]

Given the climate of suspicion that surrounds all male friendship today it is helpful to see this example of profound attachment coupled with so clear a rock-like foundation of faith. There is personal affection, there is obvious delight in the company of a close friend, but at the same time there is an openness, a generosity, a willingness to share with others. Aloysius is not seeking any exclusive friendship; all are to profit from the growth "in the spirit" that Guelfucci can bring them. These are truly "friends in the Lord."

It is thanks to a friend of Guelfucci that this letter has survived. In a document that accompanies it, and is now visible at the back of the frame, the writer, who may have been Francesco Borboni (though this may be the name of the person receiving the letter) explains how the letter was preserved. The handwriting is difficult to read, but the following transcription (with the lines numbered) gives the gist of the text:[19]

---

[16] When Aloysius on his last day asked to be moved to alleviate the pain, "they went to him; but those, who then as ever would have done anything for him, saw that just then the change that comes into a man's face when he is dying, came upon his. They did not dare touch him, fearing the shock: and, being wise men, and knowing that he would understand, as he had ever understood it, said to him: 'Christ died nailed.' And in his face he showed that indeed he was grateful to be able to make the last few minutes still more like those of Him who could not move upon His own Cross: he gazed fixedly at the Crucifix they put into his hand: and soon, making an effort to pronounce the Name of Jesus, died" (Martindale, *Vocation*, p. 213).

[17] *Psychagogia* is the title of an anthology of extracts from Augustine and Gregory put together by Louis de Blois (Ludovicus Blosius) in the mid-16th century and popular in the 17th (cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, I [Paris: Beauchesne, 1927] cols. 1730-37).

[18] Martindale, *Vocation*, p. 209.

[19] Dr Barbara Crostini Lappin and her husband, Dr Anthony Lappin, kindly transcribed this document, and helped me with the translation.

M[olt]o Rev[erend]dissimo in c[hristo] P[ad]re.

Cari[ssime?]

| [1] Costì a mio tempo era in gran devotione il B. Luigi. | [2] Mi trovo una lettera di esso B[eato] scritta al P. Ghilfucci | [3] mio [dilettissimo?] da esso datami da quando era (?) [...]. | [4] L'hó tenuta nella forma che vedrá qui acclusa, et | [5] havendola portata in diversi luoghi ad infermi ne han | [6]no ricevuto delle grazie. Ho voluto privarmene in tempo, | [7] acciò non cada in altre mani, e mandarla costá dove | [8] hanno una reliquia insigne del detto B[ea]to, potranno o | [9] così portarla alle persone infermi, o porla presso la | [10] reliquia nell' istesso luogo, o spiegarla in quadretto, con | [11] forma [...] v'è una lettera del S[an]to B[eato], certo V[ostra] B[eatitudine] giudicarà me | [12]glio, acciò si conservi.

| [13] Sul fondo della cartollina dentro sotto la lettera trovarà V[ostra] B[eatitudine] | [14] il (?) nel quale è accomodata la [cera]laggia [= ceralacca ?], involtato | [15] in uno straccio sta(?), acciò dipinto. Resto così riverirla et | [16] a' suoi SS. Sacrificii. † Roma 8 Nov[em]bre 1683.

Marginal notes: top: Ditt[ato]?; bottom: Servo in c[hristo] d[omino] [...] | Fran[ce]sco Borboni (?)

An English translation follows:

To my Most Reverend Father in Christ.

Very dear [Sir],

Blessed Luigi was [held] in my time in great devotion here [location not clear]. I find [in my possession] a letter from that Blessed [Luigi] written to my good friend Fr. Ghilfucci,[20] given by him to me from the time when he (I ?) was [studying?]. I have kept it in the form that you will see from the enclosed, and having carried it to different places to those who were sick they received graces from it. I have decided to deprive myself of it at an appropriate time so that it will not fall into other hands, and to send it there, where you have an outstanding relic of the said Blessed [Luigi]; you will be able to carry it in this way to persons who are sick, or put it next to the relic in the same place, or unfold it flat, in the form [that one can see] that it is a letter of the Holy Blessed [Luigi]; certainly your Reverence will judge best how it is to be preserved.

At the bottom of the wrapping, inside under the letter, your

[20] The spelling here is with "i" (Guilfucci), rather than "e" (Guelfucci).

> Reverence will find the [little box?] within which is placed the [seal] wrapped up in bit of cloth, coloured for this purpose. So I remain [with hopes] of seeing you again, and [commending myself] to your holy sacrifices. † Rome, 8 November 1683.

Marginal notes: one at the top in the left-hand margin next to the text may read, "Dictated," but this is uncertain, and the document looks more like a letter, through perhaps a copy: another note at the bottom left-hand margin, at some distance from the text reads "Servus in c[hristo] d[omino] [a name?] then underneath the words, the name "Fran[ce]sco Borboni.

Very little is certain about Francesco Borboni: a Jesuit of that name is known to have died in Rome on 22 February 1689,[21] thus about a century after the writing of the Gonzaga letter, and he may have been involved in its preservation. The first editor of the letter, Enrico Rosa, S.J.,[22] says that he used a copy; he thought the original had been divided into pieces, each to be kept as a relic.[23] However, C.C. Martindale called this in question when describing the copy (then at Manresa House, Roehampton), and he noted:

> There is one small gap at the top where a piece has been cut out; and one or two creases have obscured a few words: and the paper seems certainly to have been torn, where the creases are, and put together again.[24]

If the translation given above of the additional letter is correct, the Gonzaga letter was folded when delivered (hence the remark about "unfolding it flat" if it was to be put on display), but not divided. Several questions remain: the Gonzaga letter is being sent with a covering letter written in Rome, but it is not clear from where nor to where. The place of arrival is said to house an important relic of St Aloysius, but this is not a great help as several places received fragments of the body. By 1683 the body rested in the newly constructed chapel of the Madonna, built under the room in the Roman College where he had died, and part of the church of the Annunziata.[25] However the head was preserved in the Gesù, and other parts were to be found in Castiglione delle Stiviere in Lombardy (his birthplace)–and as far apart as Poland and central America.

---

[21] Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, I, 150.

[22] *17.xi.1870 Selve Marcone; S.J. 11.x.1886 Chieri; †26.xi.1938 Rome (*DHCJ*, IV, 3410-11).

[23] Enrico Rosa, S.J., *Lettere e altri scritti spirituali di S. Luigi Gonzaga* (Florence: Libreria Editrice Fiorentina, 1926) pp. 78-79; this point is mentioned by Thomas M. McCoog, S.J., in his short account in *AHSI* 71 (2005) 293-94.

[24] Martindale, *Vocation*, pp. 187-88; he does not give a source for the remark about the division of the letter into various pieces, but it was probably the Rosa edition.

[25] Since 1699 the body rests in the Church of St Ignatius, built later to replace the earlier church.



Aloysius Gonzaga, Hieronymus Wierx, engraver

When in the Spring of 2005 the letter was returned from the Province Archives to the novitiate, it was framed in a handsome 19th century black ebony frame (42 cms x 34.6 cms.), clearly made specifically to contain the letter.[26] Two parallel

[26] A similar frame surrounded the letter of St Ignatius, which was also kindly returned to the novitiate at that date; however that frame was clearly not made for that letter, and lacked any inscriptions such as appear on the Gonzaga frame. It was also damaged, so the Ignatian letter was reframed with one made for this purpose, and the ivory of the old frame used in part for the roundels of the Gonzaga frame.

lines, 4 cms. apart, in white ivory, are set in the outer part of the frame, around the inner section (marked by a raised border), where the letter is displayed. Small ivory oval-shaped (2 x 3 cms) panels had been inserted on the four sides between the parallel decorative lines, with inscriptions: at the top EPISTOLA A S[ANCTO] ALOISIO D[EI] G[RATIA] PR[OPRIA] M[ANU] SCRIPTA, at the bottom REV[EN]DO D[OMI]NO PATRI AUG[UST]O FISCHER, and on the left-hand side S[OCIETAS] I[ESU] DONUM DEDIT, with S[OCIETAS] I[ESU] ROMAE 1866 on the left. There are acanthus leaves decorating the ovals (the two on the sides being vertical, the others horizontal). At the top of the frame, as an additional feature, a round (2 cm. in diameter) convex piece of ivory is engraved with IHS, a cross standing on the horizontal bar of the H and three crossed nails placed beneath that bar, the seal of the Society. This additional feature is surrounded by acanthus leaves carved in ebony. In the four corners there were empty roundels, and it was thought that these would originally have contained (or been intended to contain) relics. Through the kindness of Gerald J. Hughes, S.J., Master of Campion Hall, four round relics were donated by the Hall and fitted into the empty spaces (tiny ivory fixtures hold them in place).[27] The relics are those of St Ignatius of Loyola, St Joseph Pignatelli,[28] St Stanislaus Kostka,[29] and St Robert Bellarmine;[30] thus the patron saint of youth, Aloysius, is flanked by the founder and the restorer of the Society at the top, while his own spiritual father, Robert Bellarmine, and the patron saint of novices are at the bottom.

Although the inscriptions give added authenticity to the letter, it is not known who the initial recipient of the donation, Fr Augustus Fischer, could have been. The only possible clue so far appears in a catalogue of deceased Jesuits where a Fr Anton Fischer, S.J.,[31] is recorded, a member of the Austro-Hungarian Province who took his final vows in1872, and died in Hall (Tirol) only ten years later. Was he perhaps a brother of a distinguished secular cleric, a friend of the Society, to whom the letter was presented as a mark of gratitude?

Equally uncertain is the route taken by the letter to Manresa House,

---

[27] We were lucky to have the professional help of Stewart Meese, the art restorer who had been working at the Barber Institute of Birmingham University; he generously undertook the work *gratis* at his home in Stratford-on-Avon.

[28] *27.xii.1737 Zaragoza; SJ 5.v.1753 Tarragona; †15.xi.1811 Rome (*DHCJ*, IV, 3131).

[29] *28.x.1550 Rostków; SJ 27.x.1567 Rome; †15.viii.1568 Rome (*DHCJ*, III, 2219).

[30] *4.x.1542 Montepulciano; SJ 20.ix.1560 Rome; †17.ix.1621 Rome (*DHCJ*, I, 387).

[31] *4.ix.1841 Feldkirch; SJ 27.ix.1859 Austrian Province; †21.i.1882 (Rufo Mendizábal, S.J., *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970* [Rome: Apud Curiam P. Gen., 1972] p. 99, num. 520).

Roehampton. Thomas M McCoog, S.J., has suggested that both the Ignatian letter mentioned above and the Gonzaga letter came directly from Peter Beckx,[32] General Superior of the Society of Jesus, to encourage the novices in their relatively new location: in 1861 the novitiate had been transferred from Beaumont to Roehampton, and in 1865 a new chapel had been opened. But the date on the frame of the Gonzaga letter, 1866, does not quite coincide with any of these years. And the same author points out that in the nineteenth century, "to encourage devotion Jesuit officials in Rome authorized the distribution of documents signed by saints and blessed as relics."[33] Thus both letters may have come to Roehampton indirectly, from admirers of the Society who had been honoured with gifts of these "relics" rather than directly from the General.

What can hardly be called in doubt is that the Gonzaga letter as it hangs today in the novitiate chapel is surely an appropriate relic for a novitiate. What follows is the text of the letter with the division of lines duly numbered. The note numbers refer to the Appendix.

<Carissimo fratello di Cristo[1]>

Pax Ch<ris>ti

|1 Havevo[2] proposto di non scrivervi p<ri>ma, che io[3] havessi una delle due[4] lettere vostre,[5] di che alla partenza restammo d'accordo, ma |2 d'un[6] canto l'affetto mio verso di voi, et[7] desiderio di consolarmi con la vostra conversazione per lettera (giacché in altro modo non |3 lo permesse[8] la distanza de'loghi[9]) e dall' altro l'occasione che me ne dà l'andata costà del Pe Mancinelli, mi fanno |4 manchar[10] del proposito.

Però con questa vi saluto et amplector in D<omi>no[11] con ogni mio afetto. Iddio sa la consolazio-|5ne, che io ho recevuta per intendere dall'istesso Pe. Provincial n<ost>ro le bone nove, che con sua consolazione mi disse ha-|6ver per lettera vostra[12] inteso di voi medesimo. L'istesso Sig<no>re sia quello, che in questo cosí prezioso tempo, che per il v<ost>ro pro-|7fitto spirituale vi ha concesso, vi riempia insieme[13] de suoi doni, ed[14] accresca le grazie sue di sorte che[15] ser-|8va non solo per profitto vostro costa, ma al ritorno vos<tro> qua per aiuto et[16] profitto di q<ue>lli, che piú desiderano la con-|9versazione vostra, et che piú anche hanno bisogno di esser promossi nello spirito, come sono io. Fra tanto aiutatemi c<on> |10l' orazioni vostre et col raccomandarmi a q<ue>lle del Pe Pescatore, il che

[32] *8.ii.1795 Zichem; S.J. 29.x.1819 Hildesheim; elected general 2.vii.1853; †4.iii.1887 Rome (*DHCJ*, II, 1671-75).

[33] *AHSI* 71(2005) 293.

desidero molto molto.[17] Io non lascio eziandio con le |[11]mie poche forze di raccomandarvi all'istesso Sig<no>re. Piaccia a S.D.M<ajes>ta che ci aiutiamo insieme per suo s<an>to |[12]servizio. Con che per fine iterum atque iterum te[18] mi racommando, et[19] vi priego[20] a racomandarmi a detto Pe Pescatore |[13]ed[21] al Pre Muzio De Angelis. Di Roma alli 12 di[22] Decembere 1590.

[14]V<ost>ro Fr<at>ello et Servus in C<hris>to

Luigi Gonzaga

|[15]Il P. Mario Fuccioli vi saluta, e dice haver ricevuto una vostra lettera, et che,

|[16]se cosa alcuna vi occorre, disponiate di Lui, et l'istesso dico io in quell che posso.

Endorsed: <Al car.mo fratello di[23] Xto A. Francesco Guelfucci della Compagnia di Gesú.

Napoli>

Additional Note: Testor hanc epistolam totam scriptam esse manu S. Aloisii Gonzagae. Romae 15 Dec. 1866. Petrus Beckx Soc. Iesu. Praepositus Generalis

Appendix: Notes on the Letter

[1] The salutation and the name and place of the addressee do not appear on the verso (letter side) of the autograph, but may be on the now hidden recto side. [2] Havevo] Aveva Giachi, *Lettere e scritti spirituali*, pp. 175-176); [3] io] om. Giachi; [4] due] Giachi; [5] These two words are abbreviated in the autograph; many other words, like "per" and "non" are regularly written in abbreviated form, and are underlined here. [6] d'un] dall'un Giachi; [7] et] il Giachi; [8] permesse] permette Giachi; [9] loghi] luoghi Giachi; [10] manchar] mancar Giachi; [11] In Latin as in the original. [12] Again, abbreviated as above. [13] Insieme] om. Giachi; [14] ed added above the line with pointer. [15] Two words were added, but then crossed out. [16] et] ed Giachi; [17] molto molto] molto Giachi; [18] te] om. Giachi; [19] et] ed Giachi; [20] priego] prego Giachi; [21] et] ed Giachi; [22] di] om. Giachi; [23] di] in Giachi.

Sumario

Este artículo es una nueva edición con traducción y comentario de una carta (con fecha de 1590) de San Luís de Gonzaga ahora preservada en un cuadro especial en el noviciado británico-irlandés de Birmingham (Manresa House); la carta muestra lo mucho que San Luis apreciaba la amistad; al revés del cuado hay otro documento italiano (de 1683) que da testimonio de la apreciación otorgada a la carta como reliquia.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. I

A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)

Martín M. Morales, S.J.

A través de la edición crítica de 855 cartas de los superiores generales de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva y Muzio Vitelleschi, pueden seguirse los acontecimientos de la antigua provincia del Paraguay entre los años 1608 y 1639. Son los hilos de una trama en la que se advierte un esfuerzo misionero que aún hoy sigue despertando asombro e interrogantes. La vida cotidiana, el heroísmo, las contradicciones, llegan a manos del lector y lo convierten en el último destinatario de esta correspondencia. Esta documentación obra original en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús de Roma (ARSI) en el fondo Paraquaria. El volumen se abre con una introducción en la que se explica el plan de la obra y se da al lector una serie de elementos para poner en el debido contexto la documentación. Las cartas están acompañadas de un doble aparato crítico, paleográfico e histórico. El volumen se cierra con dos índices uno temático y otro onomástico.

Copublicado con Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Rome/Madrid, 2005

€ 50,00 (€ 40,00 a los subscriptores)



BOOK REVIEWS

Das Gymnasium der Jesuiten zu München (1559-1773)—Staatspolitische, sozialgeschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung. Von Andreas Kraus. [= Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte 133.] (München: Verlag C.H. Beck, 2001. S. 715. € 46,00. Hardcover.)

Andreas Kraus, Prof. em. für Bayerische Landesgeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München und Mitglied der Kommission für bayerische Landesgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, deren Erster Vorsitzender er von 1979-1993 war, hat sich mit diesem Buch zum Ziel gesetzt, den Einfluss des Münchner Jesuitengymnasiums auf den sozielen Wandel und die Entwicklung der Wissenschaften im Alten Bayern zu beschreiben. Daneben will er die Rolle verdeutlichen, welche ihre zahlreichen herausragenden Absolventen in der Politik des Kurfürstentums spielten und das Gewicht aufzeigen, das ihnen in Regierung und Verwaltung des Landes zukam.

In der Einleitung wird Gründung, Auftrag und Schicksal des Münchner Jesuitengymnasium beschrieben, dann die statistische und sozialgeschichtliche Auswertung der Matrikel aufgezeigt, und schließlich einige Jesuitenschüler porträtiert, die für die Regierung Bayerns wichtig waren: Wilhelm V., Maximilian I., Ferdinand Maria, Max II. Emanuel, Karl Albrecht, Max III. Joseph und Karl Theodor. Der zweite Teil, die Dokumentation, beschäftigt sich mit den Beamten der Zentralbehörden, also Konferenzminister und Geheimräte, Hofräte, Hofkammerräte, Hofkriegsräte und Geistliche Räte; aber auch mit den Amtsträgern im Land, nämlich Viztum, Rentmeister, Pfleger und Landrichter. Der dritte Teil schließlich listet die Münchner Abiturienten und Kleriker, der vierte die Künstler und der fünfte die Gelehrten, Schriftsteller und Dichter alphabetisch auf.

Die vorliegende Untersuchung von immenser Dichte macht deutlich, welche herausragenden Persönlichkeiten das Münchner Jesuitengymnasium besucht haben. Fußend auf so grundlegenden Arbeiten wie der Herausgabe der Matrikel

von Max Leitschuh werden fundierte Ergebnisse zusammengestellt, mit weiterführenden Quellen- und Literaturangaben versehen. Das Buch stellt hiermit einen wichtigen Beitrag zur geistigen, politischen und kulturellen Formulierung Bayerns vom 16. bis zum 18. Jahrhundert dar und sollte in keiner Bibliothek fehlen.

Deutschen Provinz der Jesuiten, München Rita Haub

Die Jesuiten in Wien. Zur Kunst- und Kulturgeschichte der österreichischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert. Hgg. Herbert Karner und Werner Telesco. [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Kunstgeschichte 5.] (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2003. S. 282, ill. € 92,00. Hardcover.)

Vom 19.-21. Oktober 2000 fand in Wien von der Kommission für Kunstgeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften ein internationales Symposion statt, dessen Ergebnisse im vorliegendem Band publiziert werden. Die Herausgeber stecken sich dabei das hohe Ziel, ein bisher wenig oder nur am Rande behandeltes Thema möglichst umfassend zu erschließen und in die Rahmenbedingungen von Jesuitenorden und (Kunst) Geschichte einzubetten.

Die Beziehung zwischen der Kaiserstadt der Habsburger und dem Jesuitenorden bestand bereits seit Ende 1550, als Kaiser Ferdinand I. den Ordensgründer Ignatius von Loyola bat, ihm doch 13 Jesuiten zu schicken, damit in Wien ein Kolleg eröffnet werden könne. 1551 gründete Ferdinand in Wien ein akademisches Kolleg, um die Studien vor allem an der verfallenen Wiener Universität zu heben. Als am 9. März 1552 Petrus Canisius dazukam, trug dies wesentlich zum schnellen Wachstum des Ansehens und Wirkungskreises der Jesuiten bei, die zwei Jahre später in das verwahrloste und verlassene Karmeliterkloster Am Hof übersiedelten. Dort entwickelte sich im Laufe der Jahre, die von ständigen Auseinandersetzungen mit der Universität bestimmt waren, ein großes Kolleg. 1623 aber schuf Kaiser Ferdinand II. durch die Pragmatische Sanktion vom 13. Oktober 1340, die Ferdinand III. 1640 bestätigte, die Lösung, die mehr als 100 Jahre lang hielt: er gliederte das Jesuitenkolleg der Universität an und fand eine gerechte Verteilung der Rechte und Pflichten für beide Seiten.

Bis zur Aufhebung des Ordens 1773 war Wien der Sitz der Österreichischen Ordensprovinz, die Ober- und Niederösterreich, Steiermark, Kärnten, Krain, Kroatien und Slowenien und Ungarn mit der Slowakei und Siebenbürgen umfasste. Das Bild der Wiener Innenstadt wird heute noch durch drei Bauwerke geprägt, die einst in der Hand der Jesuiten waren: Die Kirche Am Hof, die Universitäts- bzw. Jesuitenkirche, die heute noch vom Orden betreut

wird, und die Annakirche, die zum nicht mehr existierenden Noviziat gehörte. Und die Kommission für Kunstgeschichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften selbst befindet sich seit einigen Jahren im Trakt des alten Jesuitenkollegs. Hier schließt sich der Kreis.

Die historische Einführung in die Thematik bietet der Eröffnungsbeitrag des langjährigen Provinzarchivars der Österreichischen Provinz der Jesuiten, Johannes Wrba SJ, der „Die Geschichte der österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu von 1551 bis 1773" skizziert, wobei der Ordensgründer Ignatius von Loyola eine Schlüsselstellung einnimmt, der die Wandlung vom ehrgeizigen Adeligen zum Diener Gottes vollzog. Aber auch das Bildungswesen, die kirchliche Situation und das historische und politische Umfeld zur Zeit des Entstehens der Österreichischen Ordensprovinz und ihres Bestehens bis zur Auflösung der Gesellschaft Jesu 1773 werden beleuchtet.

Dieser grundlegende Beitrag wird durch Kurt Mühlberger ergänzt, der mit seinem Aufsatz „Universität und Jesuitenkolleg in Wien - Von der Berufung des Ordens bis zum Bau des Akademischen Kollegs" das universitäre Alltagsleben ausführlich schildert, vom Beginn der Jesuiten im Lehrbetrieb über die Übergabe der Universität an die Gesellschaft Jesu bis zur vorläufigen Fertigstellung des Kollegs im Jahr des 100jährigen Bestehens des Ordens 1639.

Der kunsthistorische Teil wird eingeleitet mit einem fundierten Beitrag von Herbert Karner über ein in der Kunstgeschichte bisher eher vernachlässigtes Gebiet, nämlich die Topographie und Wirkung der drei Wiener Jesuitenniederlassungen Kolleg, Kirche Am Hof und Annakirche. „Die Ansehnlichkeit der Wiener Orte, an denen die alte Gesellschaft Jesu anzutreffen war, und die von ihr gesetzten Maßnahmen, jene Ansehnlichkeit zu fördern," will der Autor vermitteln, wie er einleitend schreibt. Und dies gelingt ihm eindrücklich: Er definiert die Kirche Am Hof als „öffentlichen Wirkungsraum." Zwar kann nicht alles mit Quellen belegt werden, doch sind die Überlegungen und die Beweisführung Karners schlüssig. Die Kirchenfront bildet die Schauwand, der Vorbau mit Terrasse das Proszenium, der Platz Am Hof ist der jener Bühnenanlage vorgelagerte Bereich und hat die Funktion der Zuschauerraumes. Das Motiv des Kirchenplatzes ist durch diese aus der Theaterarchitektur übernommenen Fakten in die eigene Fassade eingebaut.

Nun schließen sich drei Beiträge zur Universitätskirche / Jesuitenkirche an: Wertvoll zunächst der Kurzbericht über die letzte Restaurierung der Kirche in den Jahren 1984-1998 von Manfred Koller, in dem die Bauphasen des 17. und 18. Jahrhunderts, sowie die Restaurierungen des 19. und 20. Jahrhunderts knapp dokumentiert werden. Und man erhält einen detaillierten Nachweis über die bewusste Farbinterpretation Andrea Pozzos für die Wiener Universitätskirche, die den ersten vollständig durchkomponierten Farbraum nördlich der Alpen darstellt.

Anschließend der Aufsatz von Hellmut Lorenz über die architekturhistorische Einordnung der Neugestaltung der Wiener Universitätskirche/ Jesuitenkirche durch Andrea Pozzo im europäischen Kontext.

Und Werner Telesco schließlich stellt das Freskoprogramm der Kirche sowie den liturgischen und theologischen Hintergrund des Konzeptes vor, wobei das enge Zusammenwirken zwischen Kunst und Politik deutlich wird. Das geschlossene Programm ergibt sich aus der emblematischen Struktur der Dekoration, deren Motto durch an der Decke zitierten Verse angegeben wird. Gilt dies auch für andere Jesuitenkirchen, so weist Wien eine Besonderheit auf, nämlich die zahlreichen Engelsdarstellungen.

Und dass das Zusammenwirken zwischen Kunst und Politik auch anderswo galt, zeigt Luigi A. Ronzoni anschließend in seinem Artikel über den Innenraum der zweiten Jesuitenniederlassung in Wien mit dem Titel „Ignaz Parhamer und die Christenlehr-Bruderschaft–Die Franz Regis-Kapelle in der Jesuitenkirche Am Hof in Wien."

In der Aufarbeitung der Regionen, die in der alten Gesellschaft Jesu bis 1773 zur Österreichischen Ordensprovinz gehörten, stehen zunächst zwei Beiträge, in denen Jörg Garms einen Überblick über die Quellen im Generalatsarchiv der Jesuiten in Rom zur Kunsttätigkeit in den drei Ordensprovinzen Austria (mit Ungarn, d.h. besonders der Slowakei, aber auch Siebenbürgen und anderen östlichen Missionsgebieten), Bohemia (mit dem später preußischen Schlesien) und Germania Superior (Hall, Innsbruck, Feldkirch, Salzburg und Trient) für zukünftige kunsthistorische Forschungen liefert. Mit diesem Beitrag stellt Garms sein Vorhaben vor, nämlich in Regestenform Archivalien zur Gründung, Visitationsberichte, Finanzakten etc. zu erfassen, wie er es bereits für andere „gegenreformatorische Orden" getan hat. Hier sei die Anmerkung gestattet, dass der Jesuitenorden nicht als Kampforden der Gegenreformation gegründet wurde, wie in der Literatur leider vielfach unterstellt, sondern sich in den Dienst der Katholischen Reform stellte.

Géza Galavics beschäftigt sich mit den Thesenblättern–großformatigen Kupferstichen als Gedenkblätter für die feierlichen Disputationen zum Abschluss einzelner Studienabschnitte–ungarischer Studenten im Wien des 17. Jahrhunderts. Auch für Ungarn gilt: Die Ikonographie der Thesenblätter war meist auf den Patron und Finanzier bezogen statt auf den Inhalt der Thesen. Schade nur, dass der Autor dieses Phänomen der Druckgraphik, was als ein Phänomen des Absolutismus zu betrachten ist, nur auf die spezielle Thematik bezieht ohne Vergleich zu anderen Studienorten.

Das historische Gesamtbild wird durch die folgenden Beiträge abgerundet, wobei wenig bekanntes Material vorgestellt und analysiert wird, um als Grundlage für weiterführende Forschungen zu dienen: Thomáš Jeřóbek berichtet in „Spuren zur Geschichte der Wiener Jesuiten im Mährischen

Landesarchiv" von einem Archivfund, der das Schicksal der alten Jesuitenbibliothek im 19. Jahrhundert erhellt.

Ana Lavrič zeigt „Das Jesuitenkolleg in Laibach und seine künstlerische Verbindungen mit benachbarten Ordenshäusern" auf und erbringt den Beweis, dass sich Übereinstimmungen, die bisher vermeintlich einem überregionalen Jesuitenstil zugeordnet wurden, sich einfach nur aus der Verbindung der einzelnen Kollegien untereinander ergaben, wie am Beispiel Laibach demonstriert.

Liselotte Popelka greift in „Jesuiten als Erfinder ephemerer Strukturen" zwei Arten von Gebilden heraus, die für das Wirken der Jesuiten besonders charakteristisch sind, nämlich Trauerveranstaltungen und Illumination, samt den für diesen Zweck erfundenen Emblemen.

Maria Pötzl-Malikova gibt einen Abriss zu den Feierlichkeiten anlässlich der Kanonisation von Aloysius Gonzaga und Stanislaus Kostka in der Österreichischen Ordensprovinz. Trotz dem umfangreichen Material, das von Buda bis Wien reicht, geht der Beitrag allerdings zu wenig auf jüngere Informationen zur Emblematik und zu Wort-Bild-Theorien ein. Es bleibt nur eine–allerdings gute und umfassende–Auflistung, die die vielfältigen Aktivitäten der Kanonisationsfeierlichkeiten umfasst.

Einen gewissen Schwerpunkt der Tagung bildete die Behandlung des „Jesuitenstils," der durchaus in der Forschung konträr gesehen wird, wie auch die einzelnen Beiträge zeigen: So stellt Petr Fidler wenig bekanntes Material „Zum ‚Mäzenatentum' und zur Bautypologie der mitteleuropäischen Jesuitenarchitektur" vor, zeigt in seiner Einleitung allerdings nur die altüberkommenen Fakten auf.

Richard Bösel und Evonne Levy dagegen bringen eine Analyse von jesuitischer Architektur als Bautypologie bzw. Werkprozess und stellen in ihren Beiträgen „Grundsatzfragen und Fallstudien zur Jesuitischen Bautypologie" bzw. „Das Jesuitische der jesuitischen Architektur" sehr fundiert und belegt vor und definieren den „Jesuitenstil" aktuell. Bösel demonstriert an einigen Beispielen, dass das Hauptinteresse der Infrastruktur der Bauten galt und das genaue Fallstudium erst zum konkreten Bau geführt hat. Ein Beispiel dafür ist die Mutterkirche des Ordens, Il Gesù in Rom. Dass auch die dortige Ignatiuskapelle ein reines Prestigeobjekt war, beweist Levy. Sie schreibt zum Abschluss ihres Beitrages: „All dies lässt uns verstehen, dass die Jesuiten einen weiten Begriff vom ‚Bauschaffen' hatten und so letztlich die Gesellschaft (und nicht der Architekt) die Autorschaft für ‚das Werk' beanspruchte. In dem offensichtlichen Chaos von wiederstreitenden Meinungen zum Entwurfsprozess betrachteten die Jesuiten die Administration des Projektes–mit der Entscheidungskette, die im christusähnlichen General endet–sowie das öffentliche Urteil als Schlüssel für den erfolgreichen Ausgang eines Projekts. Schließlich aber

disziplinierten die Jesuiten die vielen Stimmen, die man eingeladen hatte, Meinungen zu äußern, zu einem Entwurf, zu einer Intention, die der Gesellschaft als Ganzes gehörte. In dem großen Kontext des Bauschaffens spielte natürlich auch noch der von dem Individuum erstellte Entwurf eine wichtige Rolle, aber nur einer unter vielen. Da die Augen auf größere Ziele gerichtet waren, stellte der Entwurf immer nur einen Teil des ‚Werkes' dar, besser vielleicht einen Teil des ‚Werkens.'"

Den Abschluss des Bandes bilden übergreifende Themen, die die kulturgeschichtlich übergreifende Bedeutung des Jesuitenordens sichtbar machen: Joseph Imorde zeigt mit seinem Beitrag „Die Entdeckung der Empfindsamkeit" das charakteristische Phänomen der ignatianischen Spiritualität auf. Er entwickelt aus den Schriften des Ordensgründers Ignatius von Loyola eine Typologie der Tränen, die er in ihrer Gänze in seiner Habilitationsschrift über das Verhältnis und die historische Entwicklung von religiösen und ästhetischen Empfindungen zum Thema darlegen wird.

Sibylle Appuhn-Radtke erbringt in ihrem Beitrag „Innovation durch Tradition" den Beweis, dass jesuitische Ikonographie auf der Tradition fußend eine Innovation hervorbringt, indem mittelalterliche Bildmotive aktualisiert und ältere Themen aufgegriffen werden. Den Anfang bildet dabei das–bis heute aktuelle–„Logo" des Ordens, die Buchstabenkombination IHS, die auf den hl. Bernhard von Siena zurückgeht.

Markus Hundemer befasst sich grundlegend mit der Bedeutung der Rhetorik in der Kunst, und Sandra Krump behandelt die habsburgische Panegyrik in den Jesuitendramen der Österreichischen Jesuitenprovinz. Beide schöpfen dabei aus ihren Dissertationen.

Die einzelnen Beiträge des Symposionbandes fließen–trotz verschiedener Thematik und deren individueller Behandlung–dennoch in eine übergreifende Gesamtthematik ein, nämlich Kunst, Geschichte und Spiritualität der Jesuiten. Bekanntes und Desiderate der Forschung werden dem Leser nahegebracht, aber die Beiträge liefern auch die Grundlage für weitere spezielle Forschungen. Grund dafür ist sicherlich auch, dass sich die Autoren aus etablierten und jungen, in den traditionellen Lehrmeinungen verhafteten und Neuland erforschenden zusammensetzen; und dass sich Autoren aus verschiedener wissenschaftlicher Thematik zur selben Problematik zusammengefunden haben.

Deutschen Provinz der Jesuiten, München Rita Haub

Federico Borromeo Vescovo. Atti delle giornate di studio 22-23 novembre 2002. Ed. Danilo Zardin. [=*Studia Borromaica* 17 (2003).] (Milano/Roma: Biblioteca Ambrosiana/Bulzoni Editore, 2003. Pp. 351. € 24, 00. Paperback.)

Federico Borromeo, nacido en 1564, fue arzobispo de Milán entre 1595 y 1631, fecha de su muerte. Fue como su sobrino san Carlos Borromeo, once años después de su fallecimiento, un verdadero obispo de la Reforma Católica, como pastor de almas.

La revista *Studia Borromaica* recoge las actas del curso *Dies Academicus* de 2002, dedicado íntegramente al arzobispo Federico Borromeo, un total de catorce artículos de especialistas en historia eclesiástica, y coordinados por Danilo Zardin, científico de la Accademia di San Carlo, institución encargada de la edición de la cartas de Carlos Borromeo, unas 70.000, cuyos avances se pueden consultar en .

Los artículos empiezan, tras el prefacio de Franco Buzzi, Director de la Academia, con el saludo del Cardenal Tettamanzi, y una breve nota en memoria del padre Giovanni Pozzi, con una exposición general del profesor Mario Rosa, titulada "L´Europa Católica tra cinque e seicento: religione, politica e cultura" (pp. 17-30). Presenta, aferrándose a la bibliografía más cualificada, los procesos de transformación culturales, religiosos y políticos en los siglos XVI y XVII, que arrancan en 1580–inicio de la cultura religiosa en el ámbito romano–y finalizan en 1625–forma clara de la construcción religiosa de Europa.

El siguiente artículo es del Dr. Danilo Zardin, el cual diserta sobre "La Curia Arcivescovile al Tempo del Cardinal Federico" (pp. 31-56); se sirve principalmente de documentación proveniente del Archivo Histórico Diocesano de Milán, y publica en apéndice tres documentos relativos a la curia milanesa. Por su parte, el profesor Anthony D. Wright expone en un apretado y muy documentado artículo la vida pastoral del arzobispo, titulado "Federico Borromeo e il governo pastorale della diocesi di Milano" (pp. 57-72). Concluye que su éxito pastoral se debe a las visitas pastorales, y muestra hasta qué punto la administración de la diócesis consiguió su objetivo prioritario, garantizar la observancia de los decretos tridentinos y sinodales. El cuarto artículo está dedicado a la predicación con el sugerente título "Le Conciones Synodales: il ministero pastorale nella predicazione al clero di Federico Borromeo" (pp. 73-117), elaborado por Marco Navoni. Utiliza el libro *Conciones Synodales* (Milán, 1633), analizando una a una las cuarenta predicaciones del arzobispo. Marzia Giuliani presenta un estudio titulado "'Vide dei Benignitatem.' I Sacri Ragionamenti di Federico Borromeo per 'Ogni Stato di Persone'" (pp. 119-42), dedicado al estudio de la predicación de Federico, el cual confiesa siguió el modelo de su santo sobrino Carlos.

Flavio Rurale, gran conocedor de la labor de los jesuitas en Milán, presenta

un trabajado estudio, con abundante bibliografía y documentación archivística, su tema es el de "Federico Borromeo e gli ordini regolari maschili" (pp. 143-79). Refiere la simpatía de Borromeo por los oratorianos, porque encerraban un ideal del sacerdote diferente del sacerdote diocesano. También siente admiración por los capuchinos, hizo todo lo posible por mantener en Milán al confesor del marqués de Hinojosa, el capuchino Serafino, buen colaborador en la cuestión de la jurisdicción. La cuestión educativa estaba en manos de los jesuitas, barnabitas, teatinos y somascos. Señala que el papel de la Compañía de Jesús fue redimensionado. Los problemas entre Borromeo y los regulares eran de naturaleza religioso-disciplinar y político-jurisdiccional. Claudia di Filippo presenta en su artículo el tema de "Monache, mistiche, sante: Federico Borromeo e la Claustrali del suo tempo" (pp. 181-202). Analiza de modo original la relación del arzobispo con las órdenes religiosas femeninas con documentos de la Biblioteca Ambrosiona y del Archivo Histórico Diocesano de Milán.

Michela Cato presenta "Il catecismo al tempo di Federico Borromeo: La nascita di un sistema educativo permanente" (pp. 203-18). La autora expone brevemente las novedades que Borromeo presentó para reestructurar el sistema catequético en Milán, especialmente a través de las escuelas de doctrina cristiana; introdujo la *Dottrina cristiana* de Bellarmino y el Interrogatorio de Castellano da Castello. Francesco Marchesi analiza precisamente "Le scuole della dottrina cristiana: strumenti e metodi" (pp. 219-45). Analiza la posición de Borromeo respecto al papel del teatro como instrumento pedagógico dentro de las escuelas de la doctrina cristiana, y estudia como modelo el caso de *Il libero arbitrio* de E. Tesauro, uno de los textos más significativos de este género teatral. Claudio Bernardi en su artículo titulado "'L´Opera di Dio.' Liturgia, rituali e devozioni nell´opera pastorale di Federico Borromeo" (pp. 247-66) concluye que si San Carlos fue el promotor del ritual, Federico fue el promotor del "sentire," la santidad era la correspondencia entre la forma exterior y el profundo sentimiento interior.

Por su parte, Giovanna Zanlonghi propone también el tema del teatro con el título "'Sermo Corporis.' Teatro e teatralità nella trattatistica di Federico Borromeo" (pp. 267-90). Inge Botteri analiza la obra de Borromeo *Cypria Sacra* (1628), en un documentado artículo titulado "Ciprya Sacra: Federico Borromeo e le buone maniere della Santità" (pp. 291-309). El profesor Gianvittorio Signorotto escribe "A proposito dell´intentato processo di beatificazione del cardinal Federico. Milano e Roma agli esordi dell´età innocenziana" (pp. 311-45). Concluye que, pese a los intentos de las autoridades civiles y del clero ambrosiano, mientras los españoles siguieran premiando a los Borromeo, nunca apoyarían un intento de dar un nuevo santo a una familia tan "ingombrante." Por último, un sucinto, acaso incompleto, "Bolletino Bibliografico" elaborado por Danilo Zardin, con catorce referencias bibliográficas.

En suma, un gran trabajo de coordinación y de investigación, centrado en los aspectos más pastorales de la actividad de Federico Borromeo, que enriquece mucho la historia de su gobierno pastoral y sirve de modelo para otros prelados reformadores del mismo período. El artículo que toca más de cerca la relación de Borromeo con los jesuitas es el F. Rurale. Para finalizar, dos pequeñas sugerencias, sería de agradecer que se hiciera una pequeña relación bio-bibliográfica de los autores de los artículos, y un índice onomástico al final de la revista.

Instituto de Historia, CSIC, Madrid Enrique García Hernán

Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories. By Augustín Udías, S.J. [Astrophysics and Space Science Library 286.] (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers B.V., 2003. Pp. xiii, 369. € 149,00. $164.00. £103.00. Hardback.)

This compendium of information about astronomical and geophysical observatories founded or run by members of the Jesuit order since the 16th century is not so much a book of history as the extended appendix for a book still to be written. It is filled with an enormous amount of data, and fascinating anecdotes, but it raises many questions that cry out for a deeper analysis.

The Jesuit observatories are significant for a number of reasons. Simply by sheer number, they make up an impressive fraction of the astronomy and geophysics done from the 16th through the 20th century. At a time when most working scientists were clergymen (in the 18th century, who else had the education, the inclination, and the free time to do science?), it has been estimated that the majority of such clergymen were Jesuits. A quarter of all the astronomical observatories in Europe during the 18th century transits of Venus were run by Jesuits.

While a few notable scientists like Grimaldi or Kircher or Bošcović were Jesuits, perhaps even more important in the history of science were the contributions made by all the lesser-known workers who provided, brick by brick, the materials from which modern science was constructed. Especially important in this regard is the scientific work done by Jesuits in mission territories. Jesuits were often the only scientists to be found outside of Europe during that epoch, and their work in the third world was essential even well into the early 20th century. Besides their more famous contributions such as directing the Imperial Observatory of Beijing from 1644 to 1805, they also provided important meteorological and geophysical observations in dozens of posts from Madagascar to Havana.

The book is divided into three sections. The first seven chapters narrate in a workmanlike fashion brief histories of every Jesuit observatory since 1540, both independent institutions and those affiliated with Jesuit colleges and universities. The second part essentially repeats this information in a more tabular form for those observatories in operation after the refoundation of the Jesuit order in 1814. The third section provides brief biographies for nearly 60 Jesuit scientists, primarily the directors of the observatories described in part II.

The discussion of observatories before the suppression of the Jesuits in 1773 is admittedly merely a review of other secondary literature, though it is a useful compendium of data. The section after the restoration is based on a significant amount of original research, including a systematic search through the annual catalogues of each Jesuit province held in the archives of the Jesuit curia in Rome, as well as other documentary material from the Jesuit archives in Cologne, Paris, and London. These were supplemented by many other letters and reports, and personal contacts with Jesuits still living who had worked in these institutions.

The personal details found in these letters and interviews provide the greatest strength of this book. Commonly, a given observatory was founded on the interests, and personality, of an individual Jesuit. The success of such institutions depended on the personal contacts and friendships (or animosities) among these individuals. And these observatories often failed to survive the passing of that key person. Udías, through his research into the lives of these individuals, often can point out places where these men studied together and worked together or, in a few cases, worked at cross purposes.

In this wealth of detail, however, many questions are raised that never get answered. "Jesuit observatories are seldom mentioned in the history of astronomy," Udías notes at the beginning of the text. Probably this is true; but why is this so? The book describes several instances where non-Jesuit observatories were in open conflict with previously-established Jesuit institutions, for example the case of the agitation on the part of certain British authorities against the meteorological station at Zikawei, China. But what was the source of this conflict? And, of course, the history of all these observatories was colored completely by the events that led to the suppression of the Jesuit order from 1773 to 1814; but the context of that suppression, and any possible role that the Jesuit scientists of the time may have played, is never described.

Udías was not served well by his copy editor at Kluwer, as unfortunately the book is peppered with typographical errors. For example: we read on p. 20 that "Kircher . . . occupied the chair of mathematics in 1639-1630 (sic)." Trnava is located in the Czech Republic on p. 27, but correctly in Slovakia on p. 31. On p. 95 we are told that "In 1870 Dressel and Wulf went to Quito, Ecuador . . ." which is unlikely, since on the previous page the date of Wulf's birth is listed

as 1868. (Both dates appear to be correct; the identification of the same "Wulf" traveling to Quito appears to be in error.) I mention these because they are examples (and not the only ones) of many minor inconsistencies that an internal reading of the book shows up. How many other typos involve dates or the spelling of names are there, that an unwary reader may not be able to check?

Ultimately, this book is a resource, not a history. Ideally, given these descriptions of their local histories institute by institute, a full analysis of the Jesuit observatories would place all of them chronologically in the context of contemporary historical events, scientific, political, and ecclesiastical. Such a history of the Jesuit observatories, centered on an overarching theme with a careful selection and analysis of this wonderful compilation of data, remains to be written.

Udías is a geophysicist, not a historian, and clearly this book (nearly 20 years in the making) was a labor of love as much as scholarship. It points the way to a field that deserves an even deeper and more scholarly analysis. If it can inspired such an analysis by a trained historian, it will have accomplished a great service to our understanding of the history of science and its relationship with both religion and culture.

Specola Vaticana — Guy Consolmagno, S.J.

Los jesuitas de Málaga y su expulsión en tiempos de Carolos III. Por Wenceslao Soto Artuñedo, S.J. [Colección "Monografías" 26.] (Málaga: Servicio de Publicaciones/Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, [2004]. Pp. 326. N.p. Paperback.)

Analiza esta investigación la primera estancia de los jesuitas en Málaga, de casi 200 años, 1573-1767. Después de un capítulo introductorio en el capítulo segundo resume en un diáfano compendio de copiosos datos, las causas y proceso de la expulsión, el destierro y extinción de los jesuitas, y con especial detenimiento las vicisitudes de ese proceso en Málaga. En el capítulo tercero describe con detalle los bienes de la Compañía de Jesús en Málaga, la reglamentación sobre las Temporalidades y la Junta Municipal de ellas en Málaga y sus cuentas, la aplicación que se dio a sus edificios después de la expulsión de su dueños, su reparación y arrendamiento y las ventas de esos bienes: cortijos, molinos, huertas y otros bienes raíces, censos redimibles, deudas, y cargas espirituales, obras pías, capellanías, objetos de culto y obras de arte, biblioteca y archivo del colegio. El cuarto capítulo informa sobre el destino que se dio a los edificios del colegio: en sus locales se instalaron las Reales Escuelas de primeras letras, latinidad y retórica, el montepío de socorro de los cosecheros del Obispado, el consulado marítimo terrestre y posteriormente el

Real colegio náutico de San Telmo y otras entidades; la iglesia, tras varias vicisitudes, pasó a denominarse del Santo Cristo de la Salud. El capítulo quinto expone brevemente la restauración de la Compañía de Jesús y su vuelta a Málaga. Muy interesantes son las reproducciones que ilustran el texto, y los anexos cuadros sinópticos -jesuitas en el colegio de Málaga en 1767, venta de las fincas rústicas y urbanas del colegio–, y el apéndice documental–escrito anónimo de un obispo o modelo de escrito para copiar, notas de Días de Escobar, informe del obispo de Málaga, D. José Franquís Lasso de Castilla, aplicación de los edificios del colegio de Málaga, posesión del edificio del colegio por el Consulado marítimo terrestre, informe de D. Juan Agustín Sweerts.

La cantidad de datos que aporta y las citas en notas muestran la seriedad del trabajo realizado en los archivos y en la consulta de la bibliografía especializada; junto a la erudición apreciamos la agilidad de estilo con que el autor nos ofrece el ingente cúmulo de su profunda investigación.

Facultad de Teologia, Granada — Estanislao Olivares, S.J.

Joannes della Faille, S.J. Mathematics, Modesty and Missed Opportunities. By A.D. Meskens. [Institut Historique Belge de Rome Bibliothèque/Belgisch Historisch Instituut te Rome Bibliotheek LIII.] (Brussel/Bruxelles/Rome: Belgisch Historisch Instituut te Rome/Institut Historique Belge de Rome/Istituto Storico Belga di Roma, 2005. Pp. 177. N.p. Paperback.]

When the Antwerp historian of science Dr. Ad Meskens found a mass of family correspondence of the Jesuit mathematician Jan-Karel della Faille (1597–1652) along with some manuals and treatises on geometry that were preserved in the Leverghem della Faille family archive, he soon realized that della Faille's work had been seriously underappreciated in the history of Flemish mathematics. He aimed to correct this neglect by a monograph that with the support of these newly discovered documents would display the della Faille sixteenth and seventeenth century family history along with Jan-Karel's apostolate and mathematical accomplishments. (To avoid confusing the Jesuit with his father Jan-Karel sr., Meskens refers to him as Joannes.)

Jan-Karel's apostolate was exercised most of all in Antwerp, Dole, Leuven, and in Madrid at Philip IV's newly founded (1623) Colegio Imperial, where della Faille was appointed professor of mathematics in 1629. His life and work have, of course, received attention in recent times. Frs. Omer Van de Vyver and Henri Bosmans especially have published careful analyses of both the Jesuit context and the geometrical accomplishments of his career. Meskens draws on the freshly discovered manuscripts and correspondence to update their work and to argue for recognition of della Faille as a geometer in a class with such

early writers on projective geometry and conic sections as Blaise Pascal and Girard Desargues.

Della Faille published only one book, the (1632) *De centro gravitatis partium circuli et ellipsis*, a treatise of some 55 pages which Bosmans studied at length, but which has not seen a modern edition or vernacular translation. Gregory of St. Vincent, perhaps the most distinguished student of Christopher Clavius, and a pioneer in the development of the infinitesimal calculus and its application to geometry, was della Faille's early mentor in Antwerp. Gregory may have taught della Faille his newly developed method of *ductus plani in planum*. That was a systematic approach to the calculation of geometric areas and volumes that resembles modern integral calculus. The method could have been useful for della Faille's expanding research interest and projects. Gregory later urged della Faille to publish such research in geometry that, according to him, comprised some thirty other treatises that now are not likely extant.

But why, Meskens wonders, did della Faille pass up the opportunity to make his potentially ground breaking discoveries more widely known in mathematical circles outside the Colegio Imperial? He proffers several explanations for the reluctance to publish, which did lead to della Faille's past and present obscurity in the history of mathematics. Meskens first considers the Society's *Rules of Modesty*, and asks whether the self-effacement that della Faille (and St. Jan Berchmans) learned in the novitiate at Mechlin might offer a clue. He claims della Faille took a "vow of modesty." Did he then purposely choose to avoid worldly glory and "the credit of a great name on earth"? A hint of his (now misunderstood) modesty, Meskens thinks, may be found in the fact that he tried to suppress the distribution of *De centro*, his already printed book on the calculation of conic section centroids. Perhaps too, della Faille was reluctant here because he wanted to direct attention to his Jesuit colleague Paul Guldin who was at the time writing a comprehensive treatise on mechanics that would soon supersede his own work.

And there may be yet another factor. His teacher, Gregory of St. Vincent, had gone to Rome in 1627 only to be denied permission by the Society to publish his results on mechanics and the related long standing problem of circle quadrature. Would della Faille face a similar prohibition from the Roman censors? Or did Gregory's use of infinitesimal methods that were as yet imperfectly developed, and that, according to Meskens, he was hesitant to employ, deter della Faille from premature publication of his own research? Fr. Christopher Grienberger, the Roman College censor who had detected deficiencies in Gregory's text, died in 1636, and Meskens suggests that the different attitude of his successor sometime in the early 1640s, those troubled years after the 1633 condemnation of Galileo and Copernicanism, may have changed della Faille's mind about circulating the *De centro* text. Still, Meskens does not espouse either of these explanations however probable they may seem.

But is it possible that della Faille's reticence stemmed from a reason that Meskens does not consider? That is, was della Faille really satisfied with his work? Manuscripts that Meskens discovered in the Archief della Faille de Leverghem (AFL) contain geometric theorems and constructions, but no proofs for any of the propositions, and as yet we have no way of knowing how della Faille proceeded to develop such proofs. Meskens insists that he must have had them insofar as the propositions on the properties of conics manifest intelligent design in the way they lead to a central unifying result. Yet even so, some of the propositions may have had other discoverers (and proofs), and della Faille may have intuited some others but been unable to establish them by methods that he could defend. And so perhaps he did not submit such unsubstantiated work for publication.

Was della Faille then a frustrated mathematical savant doomed to historical obscurity? Meskens does not allow that, noting that the work of Desargues and some of Pascal's results were only appreciated and became widespread decades after their deaths. And Fermat's celebrated conjecture was only vindicated centuries after his death by Andrew Wiles in 1994.

To realize his goal of enhancing della Faille's mathematical reputation, Meskens must exegete his published work and extant unpublished manuscripts. This he aims to do in chapters 4 ("The Mathematical Manuscripts"), 5 ("Studies on Conic Sections"), and 6 ("*De Centro Gravitatis*"). Unfortunately the frequent typographical mishaps, bibliographical errors, and faulty mathematical expositions seriously undercut his laudable efforts. These three chapters are not reader-friendly.

To cite a few instances. In ch. 4, p. 73, figure 34 is unidentified, and no reference to it can be found in the text. Again on p. 73, reference is made to della Faille's *Metodo de Geometria* with its formulation of a well-known combinatorial rule. Meskens sets out the rule in (unconventional) modern algebraic notation, but reverts to conventional notation on p. 76 where he erroneously reproduces a related result of Cardano. On p. 77 he mentions some della Faille theorems about orthographic projection which he claims "are variations on what we know as Thales' theorem," but fails to identify that theorem there or elsewhere. Does the uncaptioned figure 35 have anything to do with this?

Chapter 5 deals at length and in some detail with the Jesuit's work on conic sections, a topic which also received the attention of his Jesuit colleagues Francisco de Aguilon and Gregory of St. Vincent. Mestens cites a manuscript that he designates as *On loci*, but does not identify adequately–it may be AFL l. 28, no. 2. Then on p. 82 he misidentifies de Faille's third proposition of his circular loci chapter as Euclid's proposition III 21 (footnote 322); the proposition is rather the converse to III 21, and itself a proposition not found at all in the *Elements*. (Figure 37 presumably illustrates della Faille's statement, though it is not captioned as doing so.)

The proof (p. 82) of della Faille's fourth proposition that Meskens supplies in footnote 323 misstates the argument: the triangle AOB he cites there is isosceles, it need not be equilateral as he has it. When he discusses della Faille's work on rectilinear loci (p. 85), he cites a particular theorem and its converse, but gives in footnote 325 a confusing proof of a proposition that differs from both. The diagrams and illustrations on pages 84 and 85 are unnumbered, unidentified, and uncited in the text. And the mathematics of footnote 327 seems hopelessly confused.

Chapter 6 discusses briefly *De centro gravitatis*, a text that attracted the notice of such scientists as Torricelli, Huygens, and Gassendi. Theorem 32, della Faille's justly celebrated determination of the centroid of a circular sector, is the heart of the treatise. The proof he published is geometric, but Meskens cites a letter kept in the Gregorian University archives wherein he suggests that he established it with an "analytic method," that may very well have been Gregory's *ductus plani* method. Meskens provides an overview of the 31 propositions that lead to theorem 32. But again we find unnumbered and uncaptioned diagrams with no explicit references to the text. (Figure 76 is a welcome exception!) The unnumbered, unidentified figure on p. 114, presumably reproduced from *De centro* displays PROPOSITIO XVI. THEOREMA XIII (Proposition 16. Theorem 13), and its statement. This figure may illustrate what Meskens takes on p. 113 as della Faille's Theorem 16. For he does not distinguish between *De centro*'s theorems and its construction problems as della Faille and the ancient Greek tradition did, but instead labels all propositions indiscriminately as theorems, which accounts for the discrepancy in the numbering of the theorem. Della Faille's crucial proposition 1 (p. 109) depends on proposition 20 of Archimedes' treatise *On Spirals*. Yet what Meskens gives in footnote 347 as the Archimedean proposition 20 is only T. L. Heath's paraphrase of the proposition's "ekthesis" or "setting out" of the problem, but it is not the proposition itself.

In summary and conclusion, Meskens sees in della Faille's untimely death in 1651 the end of a Spanish mathematical tradition that could have expanded from the Estudios matematicos of the Colegio Imperial to all of Europe. And della Faille lost the chance of being recognized as a founder of projective geometry. Spanish lack of interest in the emerging mathematical sciences precluded both possibilities, despite the very practical mercantile advantages that could accrue to Spain from cultivation of the mathematical sciences. Spain too missed a golden opportunity.

Meskens' study shows the clear need for a critical edition and vernacular translation both of *De centro* and of the diverse mathematical manuscripts that he has identified as della Faille's. Meantime the present offering with its reproductions of van Dijck's 1628 portrait of della Faille and that of A.

Lommelin and J. de Man, after van Dijck, can stir scholarly interest in this remarkable Jesuit geometer. But the book itself must be read with care.

Loyola Center, Merion Station, Pennsylvania Frederick A. Homann, S.J.

Catholic Physics: Jesuit Natural Philosophy in Early Modern Germany. By Marcus Hellyer. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2005. Pp. 352. $50.00 Hardback.)

Catholic Physics is a major contribution to the history of the Jesuit educational and intellectual apostolate in 17th and 18th century German lands. Marcus Hellyer began the study as a doctoral dissertation at the University of California, San Diego, and expanded the material thanks to a research fellowship at the Institute for European History in Mainz, Germany, as well as a visiting fellowship at the Jesuit Institute at Boston College, USA. The result is this carefully organized, sharply focused, meticulously researched and thoughtful evaluation of the success and limitations of a Jesuit apostolate that combined academic resources, traditional and innovative, in the service of the Church.

Previously unstudied Jesuit sources at archives in Dillingen, Erlangen, Cologne, Mainz, Munich, Paderborn, and Würzburg, along with documents in the Society's Roman archives enabled him to describe how Jesuit theology, natural philosophy, and mathematics professors in the German assistancy worked with and reacted to the demands of the 1599 *Ratio studiorum*, those of the 1651 *Ordinatio pro studiis superioribus* that stemmed from the Society's Ninth General Congregation, and to the Society's Office of the Revisers General, founded in Rome in 1601 to function as the central agency of censorship for Jesuit publications.

Hellyer's study attempts to account for the path Jesuit Physics took between 1630 and 1773, a time frame that encompasses the Scientific Revolution from the 1633 condemnation of Galileo to the 1687 publication of Newton's *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.* In Hellyer's usage, Jesuit "Physics" refers to the second year of the three year philosophy curriculum specified in the *Ratio*, while "physics" refers to the (aristotelian) discipline of natural philosophy, and "*Physics*" italicized refers to Aristotle's treatise. His research identifies fundamental characteristics of pre-Suppression Jesuit natural philosophy, and the significant, long-lasting traditions that it manifested, such as the perdurance of scholastic, or more accurately, peripatetic, philosophy almost to the time of the Suppression.

The scholastic tradition in the Jesuit educational establishment–it had at the time a virtual monopoly on German Catholic university teaching of philosophy and theology–was nevertheless eroded through the workings of another Jesuit

tradition, which was the integration of new opinions and methodologies into their texts and public lectures. Aquinas and Aristotle slowly yielded to eclecticism, experience was replaced by, or shared time with controlled experiment, as qualitative considerations gave way to the quantitative methods fostered by the Scientific Revolution and later by Enlightenment savants. The telescope, barometer, and other "mathematical" instruments of quantitative experiment began to find their way into Jesuit lecture halls. The content of the natural philosophy curriculum in 1773 was vastly different from what the 1599 *Ratio* had prescribed for the Society's way of proceeding in philosophy and theology. According to its directives, Jesuit professors were to teach in conformity with common opinions, to relate natural philosophy to the truths of Scripture and conciliar doctrine, and to avoid "novelties." ("Novelty," as Hellyer notes, came to be a code word for opinions that did not have the authority of Aristotle or the scholastic doctors, opinions urged by *novatores* who spurned solid doctrine and were enamored with novelty for its own sake.) That theology-philosophy relationship in fact became a constant feature of Jesuit physics.

The *Ratio* directives were aimed not only at protecting against educational faddists, but much more, in the matter of natural philosophy, they aimed at protecting central Society values. Perhaps the most important of all those was the defense of Trent's doctrine of the Eucharist that was expressed in Thomistic-Aristotelian categories against heretics and a newly resurgent (Cartesian) atomism. The *Ratio* directives would also be applied to support the Church's condemnation of Galileo and Copernican heliocentrism.

Hellyer locates the Jesuit Physics curriculum in the contexts of the development of the natural sciences in early modern Europe, of the scholarship/censorship culture in the Society, and of the rise of the modern German university as it subsumed the role of the scientific academy or research institute. Little is said of Jesuit physics programs in the colleges of Italy, Spain, or France, though their histories have been noted by Baldini, Heilbron, Wallace, *et al.* Only passing notice is given to mathematics as such, apart from the practical mathematics that could be integrated with natural philosophy. The persistent lack of Jesuit personnel in Germany qualified to teach mathematics, and the long standing epistemological controversy over its status as a science (in the Aristotelian sense) led to its neglect and to quite uneven promotion in the German provinces.

Chapters 2 and 8 detail the institution and implementation of censorship in the Society vis-à-vis the freedom to speculate accorded to its professors. Censorship and official listing of proscribed theses and opinions had been controversial topics in the development of the *Ratio* under Generals Borgia and Acquaviva, and reflected the Society's concern for uniformity of teaching in theology and philosophy by adherence to Aquinas and Aristotle.

Chapter 2, "Censorship and its Limits," considers the important role that censorship played in the practice of natural philosophy and mathematics after the 1651 promulgation of the *Ordinatio pro studiis superioribus*. That document, which Hellyer sees as one of the most important of Fr. Piccolomini's generalate, constituted a change in Jesuit practice to that time by its catalog of philosophical and theological propositions that could not be taught in Jesuit colleges and universities. (Cf. Hellyer's paper, "The Construction of the *Ordinatio pro studiis superioribus* of 1651," *AHSI* 72 [2003].) The interpretation and application of the document are nicely illustrated in the case studies of Frs. Pierre LeCazre, Athanasius Kircher, Kaspar Schott, Rodrigo de Arriaga, and Melchior Cornaeus, and their revisers. Hellyer concludes that the normative documents on censorship should not be taken at face value, for their application was mediated by factors that allowed considerable room for maneuvering in the system. Nuanced usage of terms such as true, probable, and false could let Jesuit writers describe a wide range of ideas and theses the reviewers might not otherwise allow them to espouse in print.

Chapter 8 tells how in the 18th century the Society continued to operate the censorship mechanism to regulate the relations between philosophy and theology, even if from time to time fine-tuning was needed. In 1696 the Fourteenth General Congregation ruled that an additional list of proscribed propositions be added to that of the 1651 *Ordinatio*. The Sixteenth General Congregation of 1731-32 again warned against liberty and love of novelty, reaffirming the Society's commitment to Aristotle, and directing Fr. General Retz to draw up yet another list of forbidden propositions. The *Ordinatio* remained valid, and was cited by censors and authors well into the 18th century, some 92 years after its first promulgation.

There were also continuities in the strategies Jesuits used to operate within the strictures of censorship, such as the ploy of assigning degrees of probability to various meticulously explained opinions. Hellyer provides case studies of Frs. Anton Kleinbrodt at Innsbruck and Joseph Falck–the latter was called as philosophy tutor to the sons of Elector Maximilian Emmanuel of Bavaria–to illustrate the situation. If calls for restricting academic freedom continued, there were also strong advocates for change in the Society. Most notable was Fr. Roger Joseph Bošcović, the preeminent 18th century Jesuit scientist who worked primarily in Italy, and urged the removal of Copernicus from the *Index librorum prohibitorum*. (Rome did so in 1757.)

In 1755, the Eighteenth General Congregation addressed the question of banned propositions. A committee however decided that nothing in the 104 year old list should be changed, and recommended that provinces that had their own lists of banned propositions continue to follow them. But by 1773, Hellyer estimates, the Society had reached a position close to that of Bošcović, : the

Church and the Society should not be tied to any particular philosophical theses, whether in the matter of heliocentrism in cosmology, or in the metaphysics of matter and atomism relating to the doctrine of the Eucharist. The practice of (natural) philosophy was seen to be linked to religion and the social order, and its ultimate goal the defense of religion. If the desire for truth and reverence for religion accorded its practitioners a certain *libertas philosophandi*, philosophy had nevertheless to be supervised. The Suppression, of course, put all these matters on hold.

Hellyer allows that his work has not exhausted the discussion of the German Jesuits' vast educational apostolate. But his superb study has established that those pre-Suppression Jesuits were educators who were phenomenally successful at dominating the universities and colleges of Catholic Germany in the 17th and 18th centuries. "They taught what they saw fit to teach, [and] generally reconciled to their own satisfaction the demands of their theology, their natural philosophy, and their identities as Jesuits."

Catholic Physics reminds us that the challenge of reconciling faith and reason, religion and science, is an ever-present, ongoing one, and that overhasty attempts to classify and ban new ideas and insights as dissent and error, can work to the disadvantage of both theology and science.

Loyola Center, Merion Station, Pennsylvania — Frederick A. Homann, S.J.

Ratio Studiorum: The Official Plan for Jesuit Education. Translation and Commentary by Claude Pavur, S.J. [Number 22 in Series I: Jesuit Primary Sources in English Translation.] (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2005. Pp. xxiii, 294. $29.95. Paperback.)

This is a bilingual edition of the *Ratio atque institutio studiorum* of 1599. The Latin text is that published by the late Ladislaus Lukács in 1986, the English translation of Pavur is new. The book presents the Latin and the English side-by-side, paragraph by paragraph, two columns per page, so that the reader may quickly go back and forth between the two languages. The excellent layout and typography make for easy reading. The translation is clear, precise, and leans toward the literal, which is good. A few comparisons suggest that the translation is an improvement over that of A. R. Ball in *St. Ignatius and the Ratio Studiorum.* Ed. Edward A. Fitzpatrick. New York and London, 1933. Pavur includes in the text materials, such as the detailed instructions for the professor of scholastic theology about how to handle some articles from the *Summa* of St. Thomas Aquinas, that are sometimes relegated to an appendix or left untranslated. Appendices add useful information; for example, Appendix 3 presents in summary form the texts taught in the lower school. A very comprehensive index completes the volume. The brief historical introduction reminds the

reader of the stages of preparation of the *Ratio*, but does not go into detail. The notes are good, and there is a substantial bibliography in several languages of recent scholarship on the *Ratio* and the Jesuit schools in their first century.

The product of nearly fifty years of teaching in hundreds of schools, and years of drafting and refinement by many hands, the *Ratio* may have been the most thoroughly pre-tested pedagogical program of all time. It always kept in mind its goal, instructing teachers how best to communicate knowledge to students, whether they were ten-year-old boys tackling Vergil and Cicero for the first time or advanced students in theology and philosophy. It is a manual for cramming as much knowledge as possible into the heads of students. The result is an extremely methodical and orderly, often rigid, approach, that was remarkable for the times. While it is rigid, Jesuit teachers often had to teach classes of 50 to 80 boys in the lower school, a task which left little room for innovation. In its directions to teachers of the higher subjects, the *Ratio* carefully steers a middle course. For example, it instructs the professor of Sacred Scripture to explain "the genuine and literal meaning" (germanum literalemque sensum) of the sacred texts (p. 55). He should follow the Vulgate but may refer to the Hebrew and Greek texts when they "contribute greater clarity of meaning." He should defend interpretations of popes and councils, honor the Church Fathers, and not dwell on allegorical interpretations or controversies. But "he should not treat questions proper to Sacred Scripture in a Scholastic manner." Any reader with a little knowledge of the biblical controversies of the sixteenth century can appreciate how carefully the *Ratio* picks its way toward its goal, teaching an orthodox and safe, but comprehensive and up-to-date, understanding of Scripture. Overall, this is an excellent and very useful book.

University of Toronto Emeritus and Chapel Hill, NC — Paul F. Grendler

The Church and Galileo. Ed. Ernan McMullin. (NotreDame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2005. Pp. xii, 391. Hardback. £42.50.)

Ante un nuevo libro sobre Galileo la primera reacción puede ser: ¿No se ha dicho ya todo sobre este tema? Sin embargo, a lo largo de la lectura de los trabajos contenidos en este libro, uno saca la conclusión de que es posible ofrecer todavía nuevos puntos de vista sobre el tema y que estos no serán los últimos. Como indica su título este libro, que incluye trece estudios de expertos sobre el tema, trata exclusivamente de las actuaciones de la Iglesia respecto al heliocentrismo y el papel que en ellas jugó Galileo. Se centra, por lo tanto, en la puesta en el Índice de Libros Prohibidos de las obras de Copérnico, Foscarini y Zúñiga en 1616 y el juicio y la condena de Galileo en 1633. Después de un Prefacio y una Introducción el libro está dividido en tres partes. La primera

"The storm gathers" (Se prepara la tempestad) trata en dos capítulos de los sucesos anteriores a 1616 respecto a la doctrina de Copérnico. La segunda "The storm breaks" (Se desata la tempestad) trata en siete capítulos de las actuaciones en los dos momentos claves de 1616 y 1633. La tercera "The aftermath" (Las consecuencias) trata en cuatro capítulos de los sucesos posteriores a la condena de Galileo, hasta la reciente rehabilitación ordenada por Juan Pablo II.

La obra de Copérnico se publicó en 1543 y se puso en el Índice en 1616, a raíz de la firme defensa que hace Galileo del heliocentrismo desde la publicación de su primer obra en 1610. A veces se piensa que las reacciones adversas al heliocentrismo por parte de autores eclesiásticos católicos comienza solo a raíz de la actuación de Galileo. Los dos primeros capítulos, de Michel-Pierre Lerner y de Irving Kelter muestran como el sistema de Copérnico fue visto con sospecha por autores católicos ya poco después de su publicación. Lerner muestra como Bartolomeo Spina, Maestro del Sacro Palacio, y Giovanmaria Tolosani, teólogo dominico, vieron en el sistema de Copérnico una doctrina contraria a la Sagrada Escritura y la doctrina aristotélica sancionada por Santo Tomás de Aquino. La muerte de ambos en 1547 y 1549 no permitió que se pasara entonces a ninguna decisión contraria a la obra de Copérnico y la obra de Tolosani no llegó a publicarse. Kelter muestra como exegetas importantes jesuitas como Benito Perera, Niccolo Serario, Jean Lorin y Juan de Pineda en libros publicados entre 1589 y 1610 rechazaron la doctrina de Copérnico como contraria al sentido literal de la escritura. Lorin la llamó peligrosa y contraria a la fe. Pineda critica también a Diego de Zúñiga que la había defendido en su famoso tratado sobre el Libro de Job. Perera, que no menciona a Copérnico, insiste en la interpretación literal de los textos bíblicos que hablan del movimiento del Sol. Detrás del rechazo a la teoría de Copérnico por autores jesuitas está su firme adhesión a la filosofía aristotélica cuya física y cosmología exigen la concepción geocéntrica. Hay que recordar que el mismo Christopher Clavius, a quien los jesuitas miraron como la última autoridad en materias astronómicas, nunca aceptó el sistema de Copérnico, a pesar de reconocer los méritos de su autor. Esta información es importante a la hora de juzgar la decisión de 1616.

Los siete capítulos de la parte segunda entran directamente en las dos decisiones que forman el núcleo del caso Galileo, la puesta en el Índice de la obra de Copérnico y la posterior condena de Galileo. El primer capítulo de Michel Shank describe el marco histórico en el que se va a desarrollar la tragedia. Es importante situar bien a Galileo en su contexto histórico y cultural de la Italia del siglo XVII. No tener en cuenta este marco lleva muchas veces a una falsa comprensión de muchos factores del problema. Galileo se movió en una compleja trama de intrigas de la corte papal y el ducado de Toscana. Ernan McMullin contribuye con dos capítulos. El primero examina la interpretación que Galileo hace de los textos de la Biblia de carácter cosmológico fuera de su

estricto sentido literal y que se halla recogida en la carta a Cristina de Lorena. Entre los principios de interpretación que McMullin considera, destaca el que llama principio de acomodación, por el cual el lenguaje de los textos de la Escritura se acomodan a la capacidad del público al que están dirigidos. Tanto Galileo como Foscarini utilizan este principio apoyándose en San Agustín para obviar el sentido literal de los textos que se refieren al movimiento del Sol y la estabilidad de la Tierra. Como concluye McMullin los argumentos de Galileo tuvieron poca posibilidad de convencer a los que mantenían la absoluta necesidad de una interpretación literal de los textos en ausencia de una demostración clara y convincente de la situación contraria, como insistía el cardenal Belarmino. Es curioso que en esta discusión no se mencione que en realidad el modelo cosmológico griego no era tampoco el de la Biblia y a pesar de ello había sido aceptado ya por los Santos Padres. El segundo capítulo de McMullin, trata de decidir cual fue el argumento decisivo en la condena del sistema heliocéntrico en 1616. Después de analizar varios factores, McMullin concluye que fue la consideración de estar este sistema en contra de los textos de la Escritura que deben tomarse literalmente y cuya interpretación compete solo a la autoridad de la Iglesia, aunque también tuvo fuerza la autoridad de la física aristotélica.

Complementos a estos dos capítulos básicos son los de Annibale Fantoli sobre el papel que jugó el documento relatando la prohibición impuesta a Galileo por el Cardenal Belarmino de no defender públicamente la teoría de Copérnico, el de Francesco Beretta sobre los documentos de la condena de Galileo y el de Mariano Artigas, Rafael Martínez y William Shea sobre la luz que dan al problema dos nuevos documentos encontrados recientemente. Beretta en el último capítulo de esta segunda parte examina la relación entre la filosofía natural y la teología en la época de Galileo y el papel que tuvo la concepción que subordinaba la primera a la segunda en los dos condenas de 1616 y 1632. La tradición medieval representada por Tomás de Aquino mantenía que la filosofía tenía que aceptar la más alta verdad contenida en la revelación. Anclados en la interpretación literal de la Escritura, los jueces de Galileo consideraban la doctrina de Copérnico contraria a la fe católica y al que la mantuviese por este mero hecho sospechoso de herejía. Beretta encuentra un reflejo plástico de esta condena de la filosofía natural representada en el fresco de Pietro da Cortona en el palacio Barberini.

Los capítulos de la tercera parte tratan de las consecuencias de la condena de Galileo y resultan de gran interés pues presentan material menos conocido. El primero de Stéphane García examina cual fue la actitud de Galileo después de su condena respecto al heliocentrismo. García examina la publicación del texto de la carta a Cristina de Lorena en Estrasburgo en 1636, y concluye que Galileo mantuvo sus ideas en contra de lo prometido en su condena. Siguió pensando que la Iglesia, a la que mantenía una total lealtad, tenía que aceptar la nueva

cosmología. En el segundo capítulo, John Heilbron, con su acostumbrado conocimiento de la historia de la ciencia sale al paso a la repetida idea de que la condena de Galileo fue la causa de un lamentable atraso de la astronomía en Italia. Aunque el heliocentrismo no fue de una forma definitiva eliminado de toda censura eclesiástica hasta 1835, después del asunto Settele, los astrónomos italianos, lo mismo que otros católicos fuera de Italia, encontraron varias maneras de tratar de la nueva astronomía a pesar de la condena. Heilbron considera la evolución de cómo los autores posteriores a la condena de Galileo fueron poco a poco aceptando la nueva cosmología al mismo tiempo que mantenían una obediencia meramente formal a la prohibición eclesiástica. Desde 1630 los astrónomos jesuitas habían abandonado el sistema tolomaico por variantes del de Tycho Brahe en el que los planetas giran alrededor del Sol y éste alrededor de la Tierra. Heilbron muestra como a partir de 1700 la nueva cosmología había ido ganando ya una aceptación general y la prohibición eclesiástica fue perdiendo fuerza real, aunque el levantamiento de la prohibición fue también un proceso lento que duró desde 1757 a 1835. Michael Sharratt en el segundo capítulo de esta tercera parte aplica a este problema las enseñanzas del Cardenal Newman sobre la necesidad de crear en la Iglesia espacios para el pensamiento (elbow-room). La falta de estos espacios motivó, según él, la condena de las nuevas ideas cosmológicas por parte de las autoridades eclesiásticas. Estos espacios siguen siendo necesarios hoy, sobre todo en teología y esta puede ser la gran enseñanza de todo el caso Galileo. Finalmente en el último capítulo George Coyne trata del proceso de revisión del caso de Galileo propuesto en 1981 por el papa Juan Pablo II y concluido en 1992. Según explica Coyne, aunque en el documento final se reconoce la incomprensión por parte de la Iglesia, no se llega en él al fondo de la cuestión. No puede uno menos que estar de acuerdo con Coyne en que los fallos de las autoridades eclesiásticas concretas debieran de haber sido reconocidos. Una mayor prudencia en el ejercicio de la autoridad podría haber evitado la tragedia en la que en realidad la mayor perjudicada ha sido la Iglesia misma.

En conclusión, el libro resulta imprescindible para los que quieren comprender los diversos factores que intervinieron en la puesta en el Índice del libro de Copernico y la posterior condena de Galileo por las autoridades eclesiásticas. Los diversos capítulos muestran la complejidad del tema que no puede reducirse a una visión simplista. Se descartan algunas interpretaciones posteriores y que todavía hoy se repiten, como la de la oposición de la Iglesia a la ciencia, o la resistencia a no considerar al hombre en el centro del universo, ideas que no intervinieron en absoluto en el problema. También los que reducen todo el problema a una desobediencia por parte de Galileo al que atribuyen parte de la culpa. Galileo creyó que había llegado el momento que la Iglesia aceptase las nuevas ideas cosmológicas y esto implicaba también que tenía que aceptar una interpretación menos literal de los textos de la Biblia referentes a fenómenos naturales. No contó con la fuerza de los teólogos, que

se consideraban los únicos competentes en el tema, y defendían una interpretación totalmente literal y la fuerza que tenían todavía los principios de la física aristotélica que defendían el geocentrismo. Las autoridades eclesiásticas no supieron desligarse de las cuestiones astronómicas, en las que no debieron haber entrado, se mantuvieron en una postura extrema en la interpretación literal de las Escrituras y llegaron a considerar como una doctrina herética o al menos sospechosas de herejía al heliocentrismo. Dado este primer paso en 1616 por los miembros del Santo Oficio refrendados por Paulo V, las mismas autoridades ahora con el papa Urbano VIII a la cabeza, se extralimitaron al condenar con tanta severidad a Galileo, obligándole a retractarse de sus ideas. Es de lamentar, como lo expresa Coyne, que la revisión de 1992 no reconociera más claramente esta situación y se quedara a medio camino en sus conclusiones. Como dijo Newman, citado por Sharratt, aunque la prudencia hubiera aconsejado entonces cierta precaución respecto a la nueva ideas cosmológicas, esto no lleva consigo que estuviese justificado el pronunciar que eran opuestas a la fe y obligar a Galileo a su abjuración.

Universidad Complutense, Madrid — Agustín Udías, S.J.

Music for an Academic Defense (Rome, 1617). By Domenico Allegri. Ed. Anthony John with historical and textual commentary by Louise Rice and Clare Woods. (Middleton, Wisc.: A-R Editions, Inc. 2004. Pp. xxviii, 57. N.p. Paperback.)

Only two decades after the establishment of the first Jesuit College in Messina, Sicily (1548) it had become readily apparent that the Society's constitutional ban on music and the use of musical instruments was untenable. By the 1560s music was an important part of apostolic ministry in Jesuit colleges, not only in the context of their liturgy but also as an integral feature of college plays, academic assemblies and public defenses. Jerome Nadal's set of instructions for liturgical music written for the Jesuit College in Vienna (1566) seems to have been more or less used as a model for colleges which proliferated throughout the latter part of the sixteenth century. Italian colleges in particular were increasingly in favour of high-quality music being part of their intellectual life and some of the very best musicians and composers were hired to support their musical programmes such as Victoria, Agazzari, Anerio, Kapsberger, Carissimi and Charpentier, to name but a few. Carissimi's case is typical of many composers known to have been part of the continuous and rich Jesuit musical tradition spanning more than two centuries. Although a substantial number of his liturgical works have survived in printed editions and manuscript copies, it is almost impossible to determine the Jesuit origins of specific pieces since his autographs were destroyed with the rest of the S.Apollinare archives in 1773.

Examples of music for Jesuit plays and academic assemblies are almost non-existent. In recent times music manuscripts from Jesuit colleges outside Europe have been re-discovered in the episcopal archives in Conception, Bolivia, but also in Brazil, Chile, Mexico, the Philippines and Quebec. What has survived from European Jesuit colleges is tiny by comparison, but the persistence of scholars working in this field occasionally reaps rewards. In 1989 items of incidental music from a play (*Sanctus Tewdricus*) probably performed at the English college at St. Omers in the late 1670s were re-discovered by Stephen K. Wright in a manuscript now held at the Cheshire Record Office (Crewe Cowper Collection). More recently a substantial keyboard manuscript containing music by Fr. Antoine Selosse S.J., Professor of Music at St. Omers in the second half of the seventeenth century, was unearthed in a London second-hand bookshop (see *The Catholic Herald*, 7 October 2005).

The score by Domenico Allegri (c.1585-1629) for Ilario Frumenti's 1617 defense (published as *Modi quos expositis in choris fecit Dominicus Allegrius Musicae Praefectus in Basilica Liberiana*) is the only known surviving item from what had emerged as an important Roman musical art form throughout the period from the late sixteenth century to the mid-eighteenth century. It was, in the words of Louise Rice, "unusual and possibly unique among the thousands of defenses that took place in Rome in the seventeenth century in that the music written to accompany it was printed at the time of the event." The defense of a Jesuit philosophical thesis in Rome at this time, unlike the low-key, "viva-voce" affairs of today carried out privately, involved a public spectacle that attracted large audiences who came not only to see the student's performance but also to enjoy the festivities associated with it. Louise Rice has earned a formidable reputation as a scholar of Jesuit history, in particular for her extensive contribution to *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts* (ed. John O'Malley, S.J., *et. al.*, [Toronto: University of Toronto Press, 1999]). Her introduction to this volume is comprehensive, fascinating and helpfully illustrated, revealing not only the physical richness of the Jesuit defense (carried out in a space decorated with tapestries, damasks and garlands of laurel with the fragrant smells of rose petals filling the air) but also the aural splendour of the occasion. In keeping with the prevailing Roman fashion of the time defense music was almost always polychoral. The deployment of two or more choirs at special ecclesiastical and civic events was a typical feature of Roman music from the late sixteenth to the early eighteenth century. Contemporary commentaries are full of vivid examples, such as the Abbé Maugars' *Response...sur le sentiment de la Musique d'Italie* (1639) and Giovanni Ruggieri's *Diario Dell'Anno de Santis Giubeleo* (Rome, 1650). Performances with four, six or even eight choirs were not unusual in Roman churches, indeed eight choirs (requiring at least thirty-two singers) were employed for a defense at the Collegio Romano in 1654. Ruggieri reports the use of six choirs at special liturgical events (some of which took place in Jesuit

churches) on several occasions. A particularly grand ceremony at the Dominican church of S. Maria sopra Minerva on 4 August 1650 involved no fewer than twelve choirs amongst a total of 150 musicians.

Domenico Allegri's career seems to have been unjustifiably overshadowed by that of his brother Gregorio (composer of the famous *Miserere*), even though the former had gained the prestigious appointment as *maestro di cappella* at S. Maria Maggiore at the age of only 25 and was evidently destined for greater success when he died prematurely (even by seventeenth century standards) at the age of 44. Gregorio outlived him by twenty-three years, subsequently achieving a posthumous reputation "out of proportion to his achievement." Whilst an assessment of Allegri's talents on the basis of his defense music alone (the only one of his compositions known to have been printed in his lifetime) offers merely a glimpse of his wider abilities, it is nevertheless clear that he was a talented composer who deserves recognition for an energetic and highly interesting style reflecting the grandeur and opulence of baroque Rome. Allegri scores the work for two choirs and keyboard continuo, probably augmented in his day by the customarily large Roman contingent of additional instruments such as lute, theorbo and harpsichord. In common with many printed editions of the period the original continuo part was reproduced without figures, perhaps reflecting the views of at least one contemporary theorist, Giovanni Piccioni, who argued strongly against their use in the preface to his *Concerti ecclesiastici* (1610), claiming that they were quite unnecessary for truly expert organists. The Latin rubrics in the source suggest that additional accompanying instruments may have been involved, though no parts are provided so Antony John has included doubled parts for stringed instruments. It was common for Roman choral works at this time to be augmented by cornets and sackbuts as well as strings, so a mixture of strings and wind for performance would not be out of the ordinary, especially as the rubric "sine Aulos" [without winds] at the beginning of one section suggests that wind instruments of some kind may have been present.

The use of two or more choirs offered composers a chance to express dialogue in a conversational, almost theatrical manner, with musical ideas tossed from one group of singers to the other. Always mindful of harmonic unity, Allegri's technique is assured and uncluttered with an avoidance of the part-doublings typical of polychoral works by less accomplished composers. He achieves considerable variety, alternating strong homophonic exchanges with rich overlapping counterpoint during choral tuttis, frequently breaking down the texture into short vocal solos, duets, trios, quartets and quintets. This is attractive music, typical of the polychoral style of Agazzari and Anerio and no less assured than their very best works.

Alas very little is known about the student Frumenti. A native of Como, he was a member of the Parthenian Academy (an elite student sodality at the Roman College) and also a contemporary of Cardinal Carlo de' Medici (1595-1666), to whom the printed edition of *Modi quos expositis* was dedicated. Exactly how the Cardinal came to be Frumenti's sponsor is not known, but in seeking to define their relationship Rice demonstrates with clarity how baroque artists were obliged to take full advantage, where possible, of any opportunities created by the intricate world of genealogical relationships inherent within a complex, wider system of patronage. It seems that the Frumenti family were joined by marriage to a prominent family from Como who in turn vowed allegiance to the Medici through their forbear, the illustrious historian Paolo Giovio (1483-1552). Frumenti was therefore able to claim a link with the Giovio family and by extension, a link between the increasingly influential Cardinal Carlo and himself.

The volume is reproduced in the sturdy, clear format one has come to expect from A-R Editions, with informative commentary on performance practice by Antony John (drawing partly upon the meticulous scholarship of Noel O'Regan in *Performance Practice Review*) as well as an excellent analysis of Cesare Laurenti's six poems used as a libretto–"Sol," "Saturnus," "Iuppiter," "Mercurius," "Luna," and "Mars"–by Claire Woods. The edition concludes with a short but useful Critical Report, rounding off an excellent piece of collaborative scholarship. In the acknowledgements there is a reference to the first performance of this music having taken place in November 2000. With the welcome news that performance parts are available, let us hope the publication of this volume brings about many more!

Anglia Polytechnic University, Cambridge Peter Leech

La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias. Di Julián J. Lozano Navarro. (Madrid: Ediciones Cátedra, 2005. Pp. 430. € 16,00. Rústica.)

El profesor Lozano Navarro, de la Universidad de Granada, comenzó sus investigaciones sobre la Compañía de Jesús para realizar su tesis doctoral sobre el colegio de Marchena en la Edad Moderna. El estudio fue publicado por la Universidad de Granada en el año 2002. En esta ocasión, su nuevo libro es un intento descriptivo y explicativo de las relaciones que, "desde el gobierno romano de la Compañía se establecen con la propia realeza y los más diversos agentes de la Corona," relaciones que considera "de poder" (p. 15). El libro está estructurado en cinco capítulos que siguen un orden cronológico. El primero aborda "Los hitos de una estrategia de poder. La educación, el confesionario y la participación en negocios seculares y políticos" (pp. 25-82). Aquí traza unas pinceladas sobre los objetivos de la Compañía en el campo de la política. El capítulo II analiza lo que llama "Los primeros pasos. La aproximación de la Compañía de Jesús al poder durante el reinado de Carlos V y Felipe II (1540-

1509)" (pp. 83-118), donde hace especial hincapié en el caso de Borja. El tercer capítulo se adentra en "La lucha por el poder. La Compañía de Jesús durante el reinado de Felipe III (1598-1621)" (pp. 119-186) , menciona la especial relación del valido Lerma con algunos jesuitas, como Fernando de Mendoza y Jerónimo de Florencia. En el capítulo cuarto se introduce "En la trastienda del poder. La Compañía de Jesús, el conde duque de Olivares y Felipe IV (1621-1665)" (pp. 187-296). Resalta el papel los confesores de Olivares, con dedicación especial a Hernando de Salazar, Gonzalo de Albornoz, Francisco Pimentel y Francisco Aguado. Por último, en el capítulo V, analiza la actuación de la Compañía estando ya en el poder, con el valimiento del padre Everard Nithard, con el título "El poder. De la privanza de Nithard a las vísperas de cambio dinástico (1665-1700)" (pp. 297-378). Finaliza con unas breves conclusiones, con un apéndice de 17 documentos parcialmente reproducidos del ARSI, y con la bibliografía citada (pp. 387-417-430).

Justifica la necesidad de la obra diciendo que no hay ningún estudio que aborde el tema propuesto, si bien menciona como honrosa excepción la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* de Antonio Astrain. Realmente la bibliografía sobre este tema es grande; basta con recordar la obra difamatoria y sesgada de dos volúmenes de Miguel Mir (*Historia Interna de la Compañía de Jesús* [Madrid, 1913]), pasando por el estudio de juventud de don José Simón Díaz (*Historia del Colegio Imperial de Madrid*, 2 vol. [Madrid, 1952-59]), y, cómo no, el volumen de Robert Bireley (*The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors* [Cambridge, 2003]). Ninguno de estos libros viene citado en el trabajo de Lozano Navarro. En todo caso, es suficiente repasar la *Bibliography on the History of the Society of Jesus* de László Polgar para darse una idea de la rica bibliografía sobre el tema propuesto.

Para realizar la investigación, el autor ha acudido básicamente al Archivo Romano de la Compañía, en concreto a las "Epistolae Generalium," especial mente volúmenes 70 (1594-1640) y 71 (1641-1680). La bibliografía, aunque abundante, no es en ciertos casos la más adecuada. Se echan de menos obras fundamentales, como las de Mario Scaduto para Diego Laínez y Francesco Borja, la de John O´Malley sobre los primeros jesuitas, la de Joseph de Guibert sobre la espiritualidad de la Orden, las de William Bangert sobre Jerónimo Nadal, Claude Jayo y Alfonso Salmerón, el documentado artículo de Miquel Batllori sobre los jesuitas en la Guerra de Cataluña (*Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1960); y quizá la que más viene al caso, la de Flavio Rurale (ed), (*I Religiosi a corte*, [Roma, 1998]). En cuanto a algunos inéditos que faltan, se debía haber mencionado el del padre Pedro Ribadeneira sobre la Provincia de Toledo, e indudablemente el más interesante es el del padre Ramón Ceñal Llorente (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid) sobre la emperatriz María.

El libro está atravesado por una idea preconcebida, la estrategia de poder de los jesuitas. Se sirve para ello de un documento, al que da gran importancia y

cita muchas veces, que consultó en el Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía, se refiere al "Modo de gobierno de la Compañía que por especial favor dio un padre profeso con toda la solemnidad al padre maestro J. R. rector del colegio de S.O. de P." Esta es la principal dificultad de este trabajo, pues el autor no cae en la cuenta de que se trata de la versión castellana de los *Monita privata* de Jerónimo Zahorowski. En este sentido, el estudio de Sabina Pavone (*Le Astuzie dei Gesuiti: Le false Istruzzioni Segrete della Compagnia di Gesù e la Polemica Antigesuita nei secoli XVII e XVIII* [Roma, 2000]) y su artículo "Antigesuitismo politico e antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto"(*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 20 [2004] 256-81), resultan fundamentales. Evidentemente se trata de un documento intencionadamente panfletario, al que Lozano Navarro le atribuye tanta autoridad o más que si fuera emanado por un general de la Orden. Por esta razón el autor llega a conclusiones equivocadas, como cuando asegura que la Compañía pergeñó una estrategia de poder. Si en este asunto no es crítico, parece serlo más respecto a la autenticidad del memorial de Arias Montano, que, en una ocasión, admite la posibilidad de que sea falso (nota 39 de la p. 200).

Por otro lado, las afirmaciones que hace sobre el poder están poco fundamentadas, pues para demostrar el "descomunal" poder de los jesuitas (p.381), debía haber contrastado otras fuentes fundamentales, como son las consultas de los diferentes consejos en el Archivo General de Simancas, en el Archivo Histórico Nacional y en el Archivo de Indias, y también en la Real Academia de la Historia. La afirmación de la presencia de jesuitas en las juntas se podía haber contrastado con el libro de Juan Francisco Baltar Rodríguez, *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)* (Madrid, 1998); y su valor respecto a la Santa Sede con los excelentes trabajos de Silvano Giordano. Los historiadores de este periodo no atribuyen tanta importancia a la Compañía, que la equiparan a otras órdenes religiosas del momento. Así, los estudios, por ejemplo, de Domínguez Ortiz, Geoffrey Parker, Henry Kamen, John Elliott. Además, si realmente eran los jesuitas los que manejaban todos los hilos, quedan en muy mal lugar los verdaderos protagonistas políticos, quitándoles sus méritos y deméritos.

Hay aspectos que podía haber tratado, toda vez que vienen citadas las cartas de los generales; en concreto, para mantener sus afirmaciones debía haber ponderado el papel de los secretarios generales, los asistentes y los procuradores de corte. Se echa de menos un estudio sobre la proyección del tratado espiritual del padre Martín de Olave, aprobado por Juan Polanco, el *Breve directorium ad confesorii et confintentis munus* y las instrucciones de 1602 de Claudio Acquaviva *De confesoriis principum*. Tampoco aparece la posición oficial de los generales respecto a la polémica de la intervención en asuntos políticos. Admitiendo claramente abusos, como el caso de Salazar, indudablemente unas notas referentes a la legislación de Acquaviva y a las disposiciones de las Congregaciones Generales VI y VII sobre este particular hubieran aclarado

muchas dudas. También, en cuanto a las dignidades eclesiásticas, referir que no se trata de que el papa autorice los nombramientos episcopales (p.315), pues las *Constituciones contra ambitum* de 1545 se prohibían ambicionar dignidades eclesiásticas, y se aceptarían sólo en el caso de que el papa lo ordenase bajo obediencia. Esta tendencia no era única de los jesuitas, también se daba entre barnabitas, clérigos regulares menores, trinitarios, agustinos, carmelitas descalzos y escolapios.

No tiene sentido afirmar que los reyes españoles no se fiaban de los jesuitas–no eran confesores–y por otro lado no ponderar que les encomendaban misiones políticas y apostólicas. Podía haber mencionado las actividades políticas que realizaron José Acosta, Antonio Possevino o Alfonso Carrillo, entre otros muchos. Tampoco los de otras órdenes religiosas eran confesores de reyes y por eso no dejaban de confiar en ellos. Admite afirmaciones sin crítica previa, como que el detonante de la Guerra de los Treinta Años fue la Compañía por alentar la derogación de la Carta de Majestad de 1609 y la consiguiente reconquista de la Corona de san Wenceslao para el catolicismo de la Contrarreforma (p. 162), o que la acción militar de los españoles en la Valtellina se debe a la presión de los jesuitas (p. 165). Admite como cierto que "los jesuitas intentan hacer pasar al hijo de una monja por heredero al trono inglés" (p. 361).

Se hubiera agradecido también mayor precisión respecto a algunos jesuitas, así no se pude argumentar una opción política de la Orden en Venecia asegurando que se debía a que Muzio Vitelleschi era véneto, cuando en realidad era romano (p. 153), o que Diego de Guzmán, el patriarca de Indias, fuera jesuita, cuando no lo fue. En los aspectos formales se podían haber cuidado algunas expresiones exageradas y hubiera sido muy útil, dado el gran esfuerzo del autor, un índice onomástico, temático y toponímico. En conclusión, se trata de una aproximación a un tema muy complejo que exige introducirse previamente en documentos oficiales, precisamente no sólo los de la Orden. Es de valorar el esfuerzo realizado y el intento explicativo, sobre todo por lo datos que aporta respecto a las intervenciones de los generales para alcanzar ciertas gracias en la Corte. En esta línea, un documento extraño que dice existir–no menciona dónde ni su contenido–y que resultaría muy interesante analizar es el mencionado decreto de Felipe IV por el que prohibía a los jesuitas ostentar cargos políticos (pp. 78, 81, 287, 303, 307).

Instituto de Historia (CSIC), Madrid — Enrique García Hernán

Walking in the Spirit: A Reflection on Jerónimo Nadal's Phrase "Contemplative Likewise in Action". By Joseph F. Conwell, S.J. [Original Studies Composed in English 17.] (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2003. Pp. xxii, 297. $21.95. Paperback.)

El autor trabajó en su tesis doctoral sobre la doctrina de Jerónimo Nadal y se ve que ha continuado hasta en años ya muy posteriores su interés por la figura y la importancia de la mentalidad de Nadal en la configuración espiritual de la Compañía.

El libro que recensionamos aquí es muy complejo; porque no es mera historia, ni sólo un estudio de espiritualidad. Aunque su objetivo se centra en la oración propia de la Compañía de Jesús, ha querido reunir en esta obra su bagaje de estudios sobre Nadal para enfocar particularmente el tema de la oración de la Compañía; pero combinando estudios sobre textos, con la cronología y el tiempo de Nadal, y oraciones que ambientan sus temas y tratan de referirlos a documentos recientes de la Compañía. La vida de Nadal y su enseñanza aparece referida a las diversas etapas de la vida de un jesuita: entrada, formación, apostolado y últimos años de vida. Pero el interés del autor mira a cómo se puede realizar hoy una vida del jesuita como "contemplativo en la acción" y en la contemplación.

Para lograr su objetivo ha mezclado muchos ingredientes de diversa naturaleza: textos de ayer y de hoy, textos del Concilio Vaticano II y textos de la Congregaciones más recientes de la Compañía, la vida y la muerte del P. Pedro Arrupe. El entusiasmo y adhesión al pensamiento de Nadal son evidentes. El pensamiento central, el tema de fondo, la contemplación en la acción, queda ampliamente tratado. Sus reflexiones pueden enriquecer, aunque alguna afirmación haya que matizarla. Pienso que la unión a Dios en la acción y, por tanto, su contemplación por el jesuita, hay que conducirla hacia la voluntad de secundar la actuación salvífica de Dios en cada momento, a la que se ha de unir el jesuita, sea en la oración que en la acción. Es la característica propia de la mística "angélica" típica de san Ignacio.

Dadas las características complejas del libro, ya aludidas, dejaré aquí de lado las observaciones que habría de hacer, desde el punto de vista bíblico y teológico, que insinué en la revista *Gregorianum*, para atender más bien a algunas cuestiones más relacionadas con la historia. Me resulta ligeramente tratada la cuestión del tiempo de oración en la Compañía (pp.74-82, 195) y la orientación de san Francisco de Borja. Parece que el autor desconoce una información más completa sobre el asunto, publicada en la revista *CIS* (1973) 21-76 y en *AHSI* (1977) especialmente en la p. 241 y sus notas, en el artículo "La espiritualidad apostólica de la Compañía de Jesús en sus Congregaciones Generales."

También en lo que se refiere a la expresión "castidad angélica" no tiene en cuenta las cartas de san Ignacio con referencia a los ángeles y el modo propio de tratar a los prójimos en la misión apostólica. De ahí que sus consideraciones sobre la expresión dicha resultan algo confusas. A mi parecer, habría que acudir más bien, en correcta interpretación, al amor sobrenatural de servicio a los hombres, que, con la vista y el corazón totalmente en Dios, no esclaviza a nadie

ni busca recompensa creada, sino la gloria de Dios y el mejor servicio del prójimo. No veo relación directa de la expresión con la obediencia. La paradoja de fondo, referencia a lo imposible para lograr lo más posible, la encontramos también en el Evangelio ("...perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" [Mt 5, 48]).

Como tampoco la llamada universal a la santidad es algo reciente: está ya bien presente en los *Ejercicios*, n. 135, como la superioridad o ventajas de la llamada al estado de los consejos (nn. 356-357). Convendría añadir en la bibliografía sobre la gracia de la vocación el serio estudio de Anton Witwer, S.J., *Die Gnade der Berufung zur Gesllschaft Jesu...* (Roma, 1996).

Con todas las observaciones aquí hechas y las aludidas, pienso que este libro puede contribuir a dar a conocer mejor a muchos la espiritualidad ignaciana divulgada por Nadal y a mejorar las actitudes cuando se habla muchas veces de la contemplación en la acción.

Universidad Gregoriana, Roma Manuel Ruiz Jurado, S.I.

Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie: Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614. Von Dominik Sieber. [Luzerner Historische Veröffent lichungen 40.] (Basel: Schwabe, 2005. Ss. 304. N.p. Hardback.)

Mit ihrer Berufung nach Luzern im Jahre 1574 fassten die Jesuiten erstmals im Gebiet der heutigen Schweiz Fuss – mit beachtlichen Konsequenzen für die Eidgenossenschaft. Der Stand Luzern bildete seit der Reformation den Vorort unter den katholisch gebliebenen eidgenössischen Ständen und hatte sich bereits seit dem 15. Jahrhundert mancherlei Kompetenzen im kirchlichen Bereich angeeignet. Wegen des blühenden Söldnerwesens öffnete die Stadt der Reformation, die dem Gelderwerb durch Kriegshandwerk ablehnend gegenüberstand, nie die Tore. Geldversessenheit, moralischer Verfall und tiefes Bildungsniveau waren für die Eidgenossen in ganz Europa bekannte Charakteristika. Dem steht nicht entgegen, dass sich Luzern damals eines äusserlich regen kirchlichen Lebens erfreute. Dennoch hielt es die weltliche Obrigkeit für notwendig, zur Umsetzung der Beschlüsse des Konzils von Trient zu einer tiefgreifenden Reform in Kirche, Volk und Schule anzusetzen, weshalb sie Mitglieder der neu gegründeten Gesellschaft Jesu nach Luzern kommen liess.

Dominik Sieber fragt in seiner Dissertation nach dem Vollzug gegenreformatorischer Erneuerungen und damit auch, wie sich Methode und Einfluss der Jesuiten in ihren Volksmissionen, bei der Reform des Weltklerus sowie bei der Bekämpfung magischer Glaubenspraktiken in Luzern auswirkten.

In einer differenzierten Einleitung (S. 15-33) macht der Autor auf einige geschichtswissenschaftliche Neuausrichtungen in der Erforschung religiöser

und kirchlicher Verhältnisse im 16. und 17. Jahrhundert aufmerksam. Nachdem einerseits Religion in der neuen Sozialgeschichtsforschung über lange Zeit marginalisiert, und andererseits die Zeit der Konfessionalisierung unter ausschliesslicher Berücksichtigung der jeweiligen Herrschaft erforscht worden war, wurden in den letzten Jahrzehnten religiöse Wahrnehmungsmuster und konfessionelle Verhaltensweisen wieder als für die Forschung relevant entdeckt. Dies geht auf die Erkenntnis zurück, dass Religion mannigfaltige politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Bezüge hatte und religiöse Neuerungen nicht einseitig von oben durchgesetzt werden konnten, sondern sich in Interaktionen auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen vollzogen. Wohl bestand ein obrigkeitliches Machtmonopol in kirchlichen Belangen, gleichzeitig bestimmten aber die Untertanen durch ihre Wünsche die religiösen Landschaft mit. Die Jesuiten mussten sich also in Luzern auf einem Markt verschiedener Heilsangebote behaupten. In diesem Zusammenhang wird die für die Jesuiten typische Methode von Bedeutung, auf die konkreten Eigenheiten der betreffenden Bevölkerung besonders einzugehen. Diese Maxime ist vor allem aus der Geschichte des Ordens in Übersee bekannt. Anhand eines Schreibens des Provinzials der oberdeutschen Provinz zeigt Sieber aber, dass auch die ersten Luzerner Jesuiten ermahnt wurden, die Seelsorge den Bedürfnissen der Einheimischen anzupassen, deren Sprache zu lernen und sie mit Neuerungen nicht zu überfordern. Dem Wirken der Jesuiten war wohl grosser Erfolg und breite Akzeptanz beschieden. Hier zeigt sich aber, wie schwierig sich der Umgang mit jesuiten-kritischen Quellen gestaltet. Die Ordensleute standen unter besonderem Schutz des Rates, weshalb gegnerische Stimmen nur schwer manifest bzw. schriftlich festgehalten werden konnten. Dass darin aber gerade mangelnde Empathie und zu aktive Einflussnahme auf die Politik thematisiert werden, stellt die grundsätzliche, aber schwer zu beantwortende Frage, wieweit für den jesuitischen Erfolg deren Weltgewandtheit und Zurückhaltung verantwortlich gemacht werden können.

Im Kapitel über die Reform des Weltklerus wird vor allem deutlich, dass die kirchlichen Verhältnisse weitgehend von der weltlichen Obrigkeit bestimmt wurden, während aus Konstanz weniger Impulse zur Umsetzung tridentinischer Beschlüsse kamen. Das weit verbreitete Priesterkonkubinat tolerierte die Bevölkerung so lange, als der Geistliche seine pastoralen Pflichten nicht vernachlässigte und das Pfrundgut nicht schädigte. Der Luzerner Rat begann aber im ausgehenden 16. Jahrhundert scharf darauf zu reagieren, indem er widerspenstige Kleriker vor Gericht zitierte und gegebenenfalls ihrer Ämter enthob. Die Priester selber verteidigten das Konkubinat mit dem Hinweis auf die lokalen Verhältnisse, die weibliche Hausangestellte nötig mache. Die Rolle der Jesuiten wird dabei nicht direkt sichtbar. Sieber nimmt aber an, dass diese dem Rat beratend zur Seite standen.

In der Seelsorge zeichneten sich die Jesuiten in der Förderung der Feier der Sakramente, insbesondere der Beichte aus. So bemühten sie sich darum, gute Kenner der Seelen zu sein und die Sünden situationsabhängig zu bewerten, was ihnen auch den Vorwurf der Weichherzigkeit eintrug. Mit der häufigen Beichtpraxis brachten die Jesuiten etwas Neues nach Luzern. Zudem gingen sie mit der Erklärung, dass Dämonen nur Trugbilder seien, die nichts mit der Realität zu tun hatten, gegen weit verbreitete populäre Vorstellungen vor. Und gerade hier zeigt sich die von den Jesuiten erfolgreich angewandte Taktik der Akkommodation, indem sie nämlich die Spendung des Beichtsakramentes mit Sakramentalien verbanden, indem sie den Gläubigen zum Beispiel Agnus Dei und andere Devotionalien mitgaben. Gegenüber einer Grenzvermischung mit abergläubischen Handlungen zeigten sie gemäss Sieber keine Bedenken.

Der Autor postuliert für die Luzerner des 16. Jahrhunderts ein sakrales und alltagsmagisches Weltbild, das die Beseeltheit jeder Materie und die Naturbeherrschung durch die Beeinflussung der der Natur innewohnenden Kräfte für selbstverständlich hielt. Die Sakramentalien bildeten dabei zur gesellschaftlich etablierten Magie lediglich ein Parallelangebot. Laien, die sich als Heiler betätigten, konnten durchaus vor Gericht zitiert werden, hatten aber gute Chancen, freizukommen, wenn sie keinen Teufelspakt gestanden. Die von Laien praktizierten magischen Segenssprüche waren aber für die Bevölkerung so selbstverständlich, dass die Bemühungen des Rates, diese zum Verschwinden zu bringen, nur als Willkür erscheinen konnte. Damit wird die anfangs aufgestellte These vom breiten „Markt“ an religiösen und magischen (Begriffe, die sich damals eben gerade nicht eindeutig scheiden liessen) Heilsangeboten bestätigt, in dem sich die Jesuiten zur Umsetzung der tridentinischen Reformen bewegen mussten. Sieber vertritt diese These anhand zahlreicher Quellenbeispiele glaubhaft und kommt damit zum Schluss, dass die katholische Reform keineswegs einseitig von oben verordnet war. Vielmehr wurde sie im Rahmen eines länger andauernden Prozesses von einer obrigkeitlich geförderten Disziplinierung und Triumphalisierung, von einer flexiblen Vermittlung durch die Jesuiten sowie von einer lange andauernden Akzeptanz verschiedener kultureller und religiöser Traditionen vollzogen. Mit diesen drei Komponenten wird im vorliegenden Buch eine Methode zur Erforschung der Konfessionalisierung bzw. der religiös-kirchlichen Veränderungen im 16. und 17. Jahrhundert präsentiert, die durch die Anwendung auf die konkrete Situation in Luzern plausibel erscheint und damit hoffentlich in zukünftigen Forschungsprojekten rezipiert wird.

Provinzarchiv, Zürich

Paul Oberholzer, S.J.

Finanzierung von Universität und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart. Hrsg. v. Rainer Christoph Schwinges. [Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, hrsg. v. Rainer Christoph Schwinges, Bd. 6.] (Basel: Schwabe Verlag , 2005. S. 602. Sfr. 85.00; € 59.50. Hardback.)

Der Anfang abendländischer Universitäten liegt in der Bildung von Interessengemeinschaften, d.h. von Schülern, die sich um einen Lehrer scharten. Darauf aufbauend ist die Entwicklung zum breit abgestützten höheren Bildungswesen mit einem über Jahrhunderte bis in die Gegenwart laufenden Prozess verknüpft, der die Finanzierung der Lehrarbeit institutionalisierte. Dazu sind die Quellen bisher kaum erschlossen und ausgewertet worden, und länder- und epocheübergreifende Studien fehlen. Darum veranstaltete die Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte (GUW) vom 19. bis 23. September 2001 eine Tagung über die materielle Ausstattung von Universitäten und höheren Bildungsanstalten. Ziel war dabei, dieses Thema vom 13. Jahrhundert bis in die Gegenwart europäisch und überseeisch vergleichend anzugehen. Im vorliegenden Tagungsband werden 19 Beiträge in drei Teilen veröffentlicht. Die erste Sektion behandelt die Vormoderne und die Frühe Neuzeit bis 1800. In einem zweiten Teil wird der Finanzierungsprozess im 19. und 20. Jahrhundert an Universitäten in verschiedenen europäischen Ländern und den USA dargestellt. Und der dritte Teil ist der ausseruniversitären Wissenschaftsfinanzierung vom 17. bis 20. Jahrhundert gewidmet. In dieser Besprechung beschränke ich mich nun auf die drei Beiträge, die sich mit dem jesuitischen Bildungswesen auseinandersetzen.

Andrea Romano, Messina, stellt in seinem Artikel "Dall' Università degli Studenti all' Università degli Studi" (S. 33-56) die Entwicklung höherer Lehranstalten Italiens vom Mittelalter bis in die Frühe Neuzeit dar. Ein besonderer Akzent liegt dabei auf den Veränderungen im materiellen Unterhalt und dem Einfluss, den obrigkeitliche Stellen auf den Lehrbetrieb ausüben konnten. Romano kommt dabei zum Schluss, dass die Universitäten im 17. Jahrhundert zum Produkt fürstlicher Politik und zu funktionalen öffentlichen Dienststellen, besonders für den Rechtsdienst, verkamen. Er geht in seiner Darstellung besonders auf die Gründung und den Werdegang des Studium Generale in Messina im Jahre 1548 und des gleichzeitig errichteten Jesuitenkollegs ein. Beide waren in den ersten Jahrzehnten eng miteinander verflochten. Gemäss Gründungsbulle des Studium Generale stand dem Ordensgeneral als Kanzler die Ernennung des Rektors zu, während für den Unterhalt der Vizekönig, die Stadt oder Private zuständig waren. Daraus entstand ein langwieriges Hin und Her zwischen dem Bemühen der Stadt, ihre finanziellen Verpflichtungen von einem Mitspracherecht bei der Gestaltung des Lehrbetriebs abhängig zu machen, und dem Versuch der Jesuiten, im Studium Generale gestaltgebend präsent zu bleiben. Eine erste Übereinkunft fasste die

juristische und medizinische Fakultät zusammen, deren Rektor nun ein gewählter Student und deren Kanzler der Erzbischof der Stadt sein musste, und trennte diese von der philosophischen und theologischen Fakultät, die dem Kolleg angegliedert, aber von der Stadt finanziert werden mussten. Die Jesuiten konnten wohl deswegen als harte Verhandlungspartner auftreten, weil sie mit dem Angebot, permanent 17 Professoren zu stellen, konkurrenzlos dastanden. Das Projekt dieser Koexistenz scheiterte aber letztlich am Anspruch der Jesuiten auf vollständige Souveränität über alle Belange ihres Lehrbetriebs, weshalb das Studium Generale und das Kolleg im Jahre 1597 voneinander getrennt wurden. Das Studium Generale bestand fortan weiter mit allen vier Fakultäten, diente der Stadtverwaltung in juristischen, wissenschaftlichen und kulturellen Fragen und konnte sich im Vergleich mit anderen italienischen Bildungseinrichtungen einer relativ grossen Autonomie erfreuen. Die Finanzierung war aus städtischen Zolleinnahmen, besonders des Seidenhandels garantiert.

Welche Qualitäten die städtische Lehranstalt aufwies, geht aus der Darstellung nicht klar hervor. Es fehlt auch ein Vergleich mit dem fortan getrennt geführten Jesuitenkolleg. Romano bezeichnet das Studium Generale als "Università regionale"–ganz im Gegensatz zum einst von den Jesuiten deklarierten Ziel, eine Bildungsstätte für ganz Süditalien einzurichten. Zum Beweis für das hohe Niveau des städtischen Studium führt Romano ein Zitat des Kollegsrektors von 1570 an, worin das Studium Generale ausserhalb Rom als das beste und erfolgreichste bezeichnet wird. Dieses Zitat steht insofern am falschen Platz, als es aus einer Zeit stammt, da Kolleg und Studium institutionell eng verflochten waren, und bezieht sich wohl eher auf den jesuitischen und nicht auf den städtischen Lehrbetrieb.

Bei einer ähnlichen Thematik, nämlich der Verstaatlichung der universitären Finanzverwaltung, setzt Rainer A. Müller (†) mit seinem Beitrag "Zur Finanzierung der Kollegien und Hochschulen der oberdeutschen Ordensprovinz der Societas Jesu in der Frühen Neuzeit" (143-73) an. Während der staatliche Zugriff auf die Hochschulen in protestantischen Gebieten reibungslos ablief, setzten die Jesuiten dem effizient Grenzen. Nach einer Zusammenfassung der Gründungspolitik von Jesuitenkollegien erläutert Müller die Grundzüge des jesuitischen Finanzwesens. So errichteten die Jesuiten ihre Kollegien nicht nur dort, wo der Unterhalt für mindestens 14 Personen garantiert war, sondern sie versuchten durch Stiftungen, Grundbesitzabgaben, Zinserträge, Spenden und Schenkungen, also durch die Vermehrung von dem Kolleg fest zugehörigen Dotationen, von Fürsten oder Bischöfen möglichst unabhängig zu bleiben. Dabei verpflichteten sie sich zu einer genauen Wirtschaftsführung. Dass der Orden dieser neben Schule, Wissenschaft und Seelsorge hohe Priorität zukommen liess, zeigt sich in den Anforderungen, die an das Amt des Verwalters bzw. des Prokuratoren gehegt wurden. Die

obligatorische schriftliche Buchführung garantierte die Überprüfbarkeit allen Wirtschaftens, weswegen sich Fehlentwicklungen durch regelmässige Visitationen des Provinzials frühzeitig erkennen liessen. Ähnlich wie Romano mit Messina zeigt Müller am Fallbeispiel von Dillingen, wie die Jesuiten mit örtlichen Obrigkeiten, hier mit dem Bischof von Augsburg, hart verhandelten, um gesicherte finanzielle Grundlagen garantiert zu bekommen und die Verwaltung des Lehrbetriebs in jeder Hinsicht unabhängig gestalten zu können. Dafür verpflichteten sie sich, stets genügend qualifizierte Dozenten nach Dillingen zu destinieren. Da ihnen dies offensichtlich niemand streitig machen konnte, gelang es ihnen im Jahre 1606, nachdem sie erst 1563/64 nach Dillingen berufen worden waren, den ganzen Universitätsbetrieb vollständig in ihre Hände zu bringen.

Müllers Darstellung ist in sich stringent und überzeugt mit dem konkreten Beispiel von Dillingen. Aber ist dieses ökonomische System wirklich repräsentativ für die Kollegien der Alten Gesellschaft? Zumindest sind aus dem 1577 gestifteten Kolleg in Luzern andere Verhältnisse überliefert. Wohl verhandelten die Jesuiten dort wiederholt hart, damit ihre Niederlassung ausreichend dotiert wurde. Aber die Verwaltung des Stiftungsfonds lag beim Stadtrat. Das Kollegium verfügte wohl auch noch über eigene Einkünfte aus Vergabungen, deren Administration dem Rektor zustand, aber gerade dieser zeichnete sich oft durch eine ungeschickte Geschäftsführung aus, weswegen sich der Stadtrat wiederholt bemühte, auch die dem Kolleg zustehenden Vermögenswerte zu verwalten, was ihm allerdings erst 1769, unmittelbar vor der sich abzeichnenden Aufhebung des Jesuitenordens, gelang (Joseph Studhalter, "Grundlegung und Entfaltung der Jesuitenschule zu Luzern," in Gottfried Boesch, hrsg., *400 Jahre Höhere Lehranstalt Luzern 1574-1974* [Luzern: Verlag Kantonsschule Luzern, 1974] s. 25-85, hier 55-59).

Rainer Christoph Schwinges charakterisiert in seinem Kommentar (S. 175-93) zum ersten Teil des Bandes, dessen Gegenstand die Finanzierung von Universitäten im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit ist, die ökonomische Situation der Lehranstalten als von Improvisation und Subsistenzwirtschaft geprägt. Die Fundationen reichten nie zum Unterhalt aus, und auch landesherrliche Zuwendungen waren zu gering, um eine langfristige Konsolidierung sicherzustellen. Dabei erscheint die modern anmutende Verwaltung der Jesuiten eine einmalige Alternative zu sein. Mit ihrer unabhängigen Finanzpolitik, die ein ordenseigener Ökonom unter Anwendung vorgegebener Prinzipien zu garantieren hatte, sicherten sich die Jesuiten ein Monopol auf das Bildungswesen im katholischen Europa. Gleichzeitig aber verzögerten sie die sich aufdrängende Integration der Universitätsfinanzen in die Landesetats, weshalb die jesuitischen Hochschulen zur Zeit der Aufhebung der Gesellschaft bereits wieder einen gewissen Rückstand in der Haushaltsentwicklung gegenüber den evangelischen Bildungsstätten aufwiesen.

Provinzarchiv, Zürich Paul Oberholzer, S.J.

The Eagle and the Cross: Jesuits in Late Baroque Prague. Von Paul Shore. [Series 3: Original Studies Composed in English, no. 16.] [St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2002. Ss. xiii, 267. $22.95. Paperback.)

The Eagle and the Cross erschien schon 2002 und ist das Ergebnis jahrlangen Studiums in Archiven in Rom, Prag und Brünn.

Das erste, was dem tschechischen Leser auffällt, ist die im Buch zitierte Fachliteratur. Paul Shore beginnt mit dem Befund, dass die bisherigen tschechischen Forschungsergebnisse im Bereich der Geschichte der Jesuiten und zur Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg nicht befriedigend sind. Einige Episoden der Forschungsgeschichte hat er gut erfasst, viele wichtige Studien erwähnt er aber gar nicht. Nach einer guten Übersicht über die Historiographie des 19. Jahrhunderts wird das neue Interesse für das Barock in den 1930er Jahren bei Shore gar nicht erwähnt. Kein einziges Werk von Zdeněk Kalista, Josef Vašica, Vilém Bitnar usw. wird zitiert. Dasselbe trifft leider auch auf die sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu.

Aber es finden sich auch sehr viele und–wie ich meine–überwiegend positive Momente. Zunächst handelt es sich bei Shores Arbeit um die erste Monographie über die Jesuiten in Prag in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mehr als einmal führt Shore seine Leser von Prag und auch von der im Zentrum stehenden Periode weg und erweitert dadurch die Perspektive.

Das Buch besteht aus vier oder fünf Abteilungen. Die erste ist die "Introduction," das zweite Kapitel ist unterteilt in "From Victory to Crisis" und "Jesuits and the Long Twilight of the Baroque." Die dritte widmet sich den verschiedenen Tätigkeitsbereichen der Jesuiten im Alltag–das Kapitel "Among the People" bespricht Missionen und die Verbreitung der Verehrung neuer Heiliger, Jews and Jesuits (die jüdische Frage), Schools (das jesuitische Schulsystem) und dessen Einfluss auf die folgende Entwicklung. Das Kapitel "The Men of Prague," das man als selbständigen Teil begreifen könnte, stellt uns wichtige Persönlichkeiten der Prager Kollegien vor. Das letzte Kapitel schildert die Lage der Jesuiten nach der Aufhebung des Ordens.

Das Einführungskapitel schildert die Jahre 1750–1773 in Böhmen kurz und bündig. Dazu gibt Shore einige Grundcharakteristika des Jesuitenordens und skizziert die Missions- und Bildungstätigkeit.

Der zweite Teil unternimmt eine Zusammenfassung der Geschichten von Jesuiten in Prag 1556–1765. Man könnte diese Kapitel eher *Marginalia historica rerum jesuitarum (pragensium) spectanda* nennen. Pragensium ist jedoch in Klammern zu setzen, weil man nicht sagen kann, dass sich der Autor nur auf die Prager Situation konzentriert. Warum aber marginalia? Shore bevorzugt fesselnde Szenen wie z. B. die Ermordung von Simon Abeles (1694), die im ganzen Buch mehrmals als Beispiel dient, obgleich es sich gewiss nicht um ein

Ereignis des Spätbarock handelt. Die zweite Persönlichkeit, die das ganze Buch hindurch eine wichtige Rolle spielt, ist Antonín Koniáš. Für andere Persönlichkeiten bleibt nur wenig Platz, und das erst am Ende des Buchs ("The Men of Prague und After the Fall"). Den Jahren 1556–1620 werden nur wenig mehr als zwei Seiten gewidmet, auf denen wir nur die wichtigsten Begebenheiten erfahren. Nach 1622 unterbricht Shore die chronologische Erläuterung und beschreibt die *Ratio studiorum* und die neue Verfassung der späteren Karl-Ferdinandeischen Universität. Dann schildert er die Pestepidemie von 1625, die sächsische Besetzung Prags in den Jahren 1631–1632, den Streit zwischen den Jesuiten und dem Erzbischof von Prag usw. Er behandelt auch die Tätigkeit von Rodrigo Arriaga und anderer bedeutender Persönlichkeiten der wissenschaftlichen Welt. Daran knüpft er die Erklärung, warum die Zeit nach der Schlacht am Weißen Berg als Dunkel (temno–Shore übersetzt den Terminus nicht) geschildert wurde. Solche Bezeichnung bestreitet er mit Hinweis auf die Werke von Friedrich Bridel, Felix Kadlinsky und Bohuslav Balbín. Die Bedeutung der Predigten von Antonín Koniáš überschätzt er allerdings, wenn er sie mit jenen Abraham a Santa Claras auf eine Stufe stellt.

Dann kehrt er zum Jahre 1680 zurück, geht auf die Situation der Untertanen ein, spricht über Volksglauben und Heiligenverehrung. Bei der Propagierung neuer Heiliger unterlaufen ihm in beiden angeführten Beispielen Fehler. Die Verehrung des Hl. Rochus als Pestpatron war 1713–1714 in Böhmen schon über zwei hundert Jahre üblich und ist mit den Franziskanern, Dominikanern, Augustinern und Jesuiten gleichermaßen verbunden. Die Jungfrau Rosalia, deren *Vita* in tschechischen Drucken ab 1649 überliefert ist und deren Verehrung in den siebziger und achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts stark zunahm, hatte keinerlei Anteil am Schutz gegen Zahnschmerzen, der der Hl. Apollena zugeschrieben wurde. Im Gegenteil war gerade sie es, die die Jesuiten gemeinsam mit den Augustinern als Schutzpatronin gegen die Pest propagierten.

Es folgt eine sehr zutreffende Beschreibung vom Einfluss der *pietas austriaca* an der *pietas bohemica.* Zum Schluss schildert Shore die Krise von Jesuitenorden und Universität in den 1760er Jahren. Hier finden wir nur selten Fehler. Bedauerlich ist allerdings, dass die Schilderung unsystematisch ist und der Leser etwa von der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts kaum etwas erfährt.

Dann geht Shore auf Missionen in kaiserlichen Diensten ein. Viele Jesuiten dienten beim Hof als Beichtväter und beim Heer als Kapläne. Er findet keine Belege, dass die Jesuiten wie bei Untertanen auch beim Heer ketzerische Bücher beschlagnahmen. Aus älteren Quellen kennen wir einige Beispiele. P. Jan Victorin (†1680) soll beim Heer in Erfurt derartiges gemacht haben. Es kann sich aber auch um Topoi der Lobschriften oder um Einzelfälle handeln. Shore bespricht Missionen in Gefängnissen und Spitälern, aber auch solche nach Mexiko, Russland, Sachsen, Transylvanien usw.

Den wertvollsten Beitrag zur Forschung stellt meiner Meinung nach der dritte Teil des Buchs dar. Er beginnt mit dem Kapitel "Among the People," wo Shore die Jesuitenmissionen und Werbung zur Heiligenverehrung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts analysiert. Alle diese Kapitel entfalten und bereichern in vorigen Teilen schon Erwähntes. Zunächst bespricht er die inneren Missionen. In der Abteilung "Si sciant legere..." beschreibt er das tatsächliche konfessionelle Bewusstsein der Untertanen. Er folgt den Forschungen von M. E. Ducreux und schließt, dass Überzeugungen öfter von Büchern abhingen, die die Untertanen besaßen und einander vorlasen, als von einer wirklich konfessionellen Bewusstheit. Gewöhnlich waren die Untertanen demnach überzeugt, keine Katholiken zu sein–welcher Konfession sie aber angehörten, wussten sie nicht. So beschreibt er Bücherverbrennungen als Mittel des Kampfs gegen nichtkatholische Konfessionen, der davon ausging, dass die Zahl der Nichtkatholiken abnähme, wenn die Untertanen keine nichtkatholischen Bücher besäßen.

Die Mission unter den Prager Juden bespricht er im Kapitel "Jews und Jesuits." Er erwähnt die Beispiele, in welchen Kinder und Frauen zur Konversion ganzer Familien benutzt wurden. Die Jesuiten bemühten sich auch, die seltene Vermählung zwischen Juden und Christen zu fördern. Paul Shore kommt zu dem Schluss, dass in den jesuitischen Quellen die Konversion vom Judentum ausführlicher beschrieben wird als jene vom Protestantismus. Auch das Bild der jüdischen Gesellschaft in diesen jesuitischen Quellen ist sehr interessant.

Das folgende Kapitel widmet sich dem jesuitischen Schulsystem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Shore beschreibt die Jesuitendramen, Absolvierungsdisputationen, den Einfluss auf die weitere Entwicklung usw. und vergleicht das System der Jesuitenschule mit dem von Benediktinern und Piaristen.

Shore bringt interessante Beispiele von Kontakten zu anderen Orden, etwa wenn er erwähnt, dass gegen Ende der sechziger Jahre zehn Franziskaner der Provinz des Hl. Johann Kapistran am Jesuitengymnasium in Cheb (Eger) studiert haben. Er sucht auch die Ursachen der Krise an der Prager Universität. Die Mobilität von Jesuiten wurde in der neuen Situation zum Problem. Einige von Professoren blieben, wie z. B. Josef Stepling, deshalb an einem Ort, aber Aufenthalte für ein Jahr stellten keine Ausnahmen dar.

Im vorletzten Kapitel stellt Shore die größten Persönlichkeiten von Prager Jesuiten (Josef Stepling, Franz Zeno, Ignaz Cornova, Stanislav Vydra, Franz Pubitschka, Franz Expedit von Schönfeld) dar. Er widmet sich auch der Position von Jesuiten zu anderen Orden, seinem Einfluss auf Persönlichkeiten anderer Orden (G. Dobner, K. R. Ungar usw.) und seiner Stellung unter der Prager Intelligenz.

Der letzte Teil geht eigentlich über das Vorhaben des Buchs hinaus, wenn hier auf die Schicksale von Ex-Jesuiten, des Vermögens des Ordens, aber auch sein geistiges Vermächtnis nach der Aufhebung des Ordens eingegangen wird. Dabei kommen J. Dobrovský und J. Jungmann, der auch ein Schüler von Stanislav Vydra war, zur Sprache.

Wenngleich das Buch zahlreiche Mängel hat, bringt es auch einiges Neues und trägt mit seinen vielen Erkenntnissen auch zu einem besseren Verständnis der Spätbarockzeit in Böhmen bei.

Karls-Universität, Prag Jiří Havlík

Jakob Bidermann und sein "Cenodoxus": Der bedeutendste Dramatiker aus dem Jesuitenorden und sein erfolgreichstes Stück. Hrsg. Helmut Gier. [Jesuitica: Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum. Band 8.] (Regensburg: Schnell & Steiner, 2005. S 242. ISBN 3-7954-1729-5. Hardback. € 49,90.)

Zum 400. Jahrestag der Uraufführung des *Cenodoxus* von Jakob Bidermann fand im September 2002 in Augsburg eine Tagung statt, deren Beiträge in dem von Helmut Gier herausgegebenen Band vorliegen. Er enthält auf gut 200 Seiten historische, literaturwissenschaftliche, kunsthistorische und musikwissenschaftliche Beiträge zum *Cenodoxus*, seinen Entstehungsbedingungen, seiner Wirkung und seiner Interpretation.

Ziel des Bandes ist es, „den Voraussetzungen, Bedingungen und Gründen für dieses bedeutende Ereignis in der Theatergeschichte und der ganz außergewöhnlichen Wirkung eines frühen Jesuitendramas nachzugehen, sowie die Persönlichkeit des Autors und sein Schaffen zu beleuchten" (Einleitung, S. 8). Helmut Gier hebt dabei in der Einleitung besonders hervor, daß sich die Wirkung des *Cenodoxus* nicht auf das 17. Jahrhundert beschränkt, sondern daß bis heute in Aufführungspraxis und bildender Kunst eine deutliche Rezeption des Stücks zu bemerken ist. Abgesehen von Überlegungen zu einer modernen Aufführung des *Cenodoxus* von Sandra Krump spielt diese in die heutige Zeit hineinreichende Wirkung des Dramas in den Beiträgen des Bandes jedoch keine Rolle.

Die Beiträge beschäftigen sich mit Werk und Biographie Jakob Bidermanns, dem zeitgenössischen Drama (besonders dem Jesuitendrama), der Stadt Augsburg als Entstehungsort des *Cenodoxus* und den zeitgenössischen Tendenzen der Gelehrsamkeit, in die das Stück einzuordnen bzw. von denen es abzugrenzen ist.

Diesem Programm gehorcht die Gliederung des Bandes. Die zehn Einzelbeiträge ordnen sich zu drei Themenkomplexen: 1) Sozialer und

intellektueller Hintergrund Jakob Bidermanns, 2) das Stück selbst und seine Wirkung als multimediales Drama und 3) weitere Werke Bidermanns.

Die beiden ersten Beiträge von Barbara Mahlmann-Bauer und Alois Schmid widmen sich mit Jacob Pontanus und Matthäus Rader den Lehrern Bidermanns und seinem intellektuellen Hintergrund am St. Salvator-Kolleg in Augsburg, an dem der *Cenodoxus* entstanden ist. Dabei gelingt es vor allem Mahlmann-Bauer, für Pontanus am Beispiel seines Dramas *Immolatio Isaac* zu zeigen, wie wenig „gegenreformatorisch" das Jesuitentheater sein kann. Anhand eines Vergleichs von Pontanus und Possevino zeigt die Verfasserin, daß Pontanus viel deutlicher als sein italienischer Ordensbruder Antonio Possevino einen nicht zuletzt an Philipp Melanchthon orientierten Humanismus vertritt und beispielsweise für den Lateinunterricht Werke antiker Autoren empfiehlt, die Possevino aus der *Bibliotheca Selecta* radikal tilgt. Auch der Vergleich von Pontanus' *Immolatio Isaac* mit einer anonymen Fuldaer Dramenfassung der Opferung Isaaks zeigt, daß Pontanus entgegen dem Usus der Zeit die konfessionellen Differenzen in seinem Drama bewußt ausblendet. Mahlmann-Bauers Überlegungen zur Notwenigkeit konfessioneller Zurückhaltung in einer gemischtkonfessionellen Stadt wie Augsburg vermögen voll und ganz zu überzeugen. Auch Alois Schmid gelingt es, Bidermanns Lehrer in Augsburg Matthäus Rader als wesentlich weltoffener darzustellen, als man dies landläufig von einem Jesuiten des 16. Jahrhunderts erwarten würde. Die beiden Aufsätze zum intellektuellen Hintergrund des Jesuitenkollegs in Augsburg zeigen überzeugend, daß das Kolleg keinesfalls ausschließlich als Kaderschmiede der „Gegenreformation" angesehen werden kann, sondern daß neben durchaus katholischer Frömmigkeit humanistische Gelehrsamkeit über nationale und auch konfessionelle Grenzen hinaus gepflegt wurde.

Im zweiten Teil des Bandes stehen in fünf Aufsätzen Jakob Bidermann und der *Cenodoxus* als „multimediales," auch über das Theater hinaus in andere Künste wirksames Drama im Mittelpunkt. Zu überzeugen vermag dabei vor allem Oswalds Beitrag *Jakob Bidermann – der Jesuit*, der eine Interpretation des *Cenodoxus* aus dem Geist der *Exercitia Spiritualia* entwickelt. Die geistlichen Übungen gehörten zur intellektuellen und spirituellen Ausbildung jedes Jesuiten und machten daher einen Teil des gemeinsamen Wissens aus, auf das Autoren wie Bidermann rekurrieren konnten. Oswald greift den in der historischen Forschung allgemein seit langem diskutierten Gegensatz zwischen „Gegenreformation" und „innerkirchlicher Neubesinnung und Erstarkung" (Oswald, S. 82) auf und zeigt, daß es gerade im *Cenodoxus* entgegen einer immer noch

landläufigen Meinung[1] eben vorrangig um letzteres, um eine nach innen gerichtete Besinnung, und nicht um eine Abgrenzung nach außen geht.

In ähnlicher Weise wendet sich Hans Pörnbacher gegen die zweite verbreitete Interpretation des *Cenodoxus*, die in dem Stück eine Abrechnung mit dem Neo-Stoizismus lipsianischer Prägung sehen will.[2] Gerade im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Bearbeitungen des *Cenodoxus*-Stoffes gelingt es Pörnbacher darzustellen, daß Bidermann den Schwerpunkt des Dramas nicht auf die Gelehrsamkeit des Doktors von Paris, sondern auf seine Heuchelei legt, und daß auch die Barmherzigkeit und Mildtätigkeit des Doktors nur geheuchelt sind, ohne daß deswegen Barmherzigkeit und Mildtätigkeit als christliche Tugenden Gegenstand der Kritik würden. Daß es ausgerechnet ein Gelehrter ist, dessen Schicksal im *Cenodoxus* beispielhaft vorgeführt wird, liegt in erster Linie daran, daß das Stück für ein gelehrtes Publikum konzipiert ist und einen auf dieses Publikum bezogenen didaktisch-moralischen Anspruch hat. Daher liegt es nahe zu zeigen, daß auch gelehrte Studien, und seien sie noch so fromm, den Menschen von Gott ablenken können und daß Gelehrsamkeit nicht vor *superbia* schützt. Eine prinzipielle Abwertung der gelehrten Studien ist damit allerdings nicht verbunden.

Die Beiträge von Sandra Krump, Franz Körndle und Dietz-Rüdiger Moser behandeln die über den bloßen Text hinausgehenden Aspekte des *Cenodoxus*, also Aufführungspraxis, musikalische Gestaltung in den Chören und die Cenodoxus-Skulptur in der Münchner „Asamkirche" zum heiligen Johannes von Nepomuk. Diese Beiträge zeigen, wie verkürzt jede Interpretation des Stückes sein muß, die sich nur auf den Text beschränkt und den „Gesamtkunstwerkcharakter" (Krump, S. 112) außer acht läßt. Zudem wird anhand der Interpretation der Asam-Skulptur deutlich, daß der dem *Cenodoxus* zugrundeliegende Stoff um den „Doktor von Paris" und den heiligen Bruno nicht nur im Theater der Zeit präsent war, sondern auch in anderen Künsten sinnfällig umgesetzt wurde. Der Beitrag von Sandra Krump verdient insofern besonderes Interesse, als er sich als einziger mit der in der Einleitung des Bandes angedeuteten heutigen Wirkung des *Cenodoxus* beschäftigt. Jedoch greift Krump insofern zu kurz, als sie zwar davon ausgeht, daß sich einem heutigen Publikum ein Drama des 17. Jahrhunderts nicht mehr ohne weiteres erschließt, aber keine Überlegungen zur prinzipiellen sozialen und intellektuellen

[1] Vgl. dazu das immer noch wirksame Nachwort Rolf Tarots in: *Jakob Bidermann: Cenodoxus.* Deutsche Übersetzung von Joachim Meichel (1635). Herausgegben von Rolf Tarot. Bibliographisch ergänzte Ausgabe (Stuttgart: Reclam, 2000) S. 160-172, bes. S. 160: „Das Drama der Jesuiten darf nicht nur in der Nachfolge des Humanistendramas, an dessen sprachliche und formale Tradition es anknüpft, gesehen werden. Die gegenreformatorischen Ziele des Ordens haben die dramatischen Bemühungen entscheidend mitbestimmt."

[2] Vgl. dazu ebenfalls das Nachwort Tarots, bes. S. 164.

Zusammensetzung des heutigen Publikums anstellt. Diese hätten in einem weiteren Schritt zu der Frage führen können, für welches Publikum der *Cenodoxus* ursprünglich konzipiert war – eine Frage, die bis auf wenige Andeutungen in dem Band zu kurz kommt, obwohl diese Frage in der bisherigen Literatur zum Jesuitentheater zwar immer wieder gestellt, aber bisher nicht zufriedenstellend beantwortet worden ist. So erstaunt es, daß alle dem Stück selbst gewidmeten Beiträge ihre Zitate der deutschen Übersetzung von Joachim Meichel (1635) entnehmen, ohne daß ein einziges Mal thematisiert würde, daß das Stück ursprünglich in lateinischer Sprache verfaßt und aufgeführt wurde. Es war also vorrangig für ein Publikum konzipiert, dessen Bildungstand die mühelose Rezeption einer lateinischen Theateraufführung erlaubte, nämlich zunächst v.a. die Schüler des Augsburger Gymnasiums.[3] Von dieser Erkenntnis aus wäre der von Krump vorausgesetzte „gegenreformatorische" Wirkungswille des Jesuitentheaters[4] erneut zu hinterfragen. Immerhin hat bereits Fidel Rädle implizit darauf hingewiesen, daß bei den Aufführungen ein vorrangig katholisches Publikum anwesend gewesen sein dürfte,[5] obwohl auch er das „Odium, daß diese Schauspiele der konfessionellen Propaganda und nicht selten dem Kampf gegen Andersgläubige und Andersdenkende gedient haben,"[6] betont. Daß die Jesuiten, soweit herrscht in der Forschung Übereinstimmung, bewußt auf eine Verbreitung ihrer Dramen durch den Druck verzichteten, kann in diesem Zusammenhang als weiteres Argument gegen die Interpretation des Jesuitentheaters als „gegenreformatorisch" gesehen werden, denn der Orden hätte wohl kaum auf die

[3] Vgl. dazu Fidel Rädle: "Lateinisches Theater fürs Volk. Zum Problem des frühen Jesuitentheaters," in: Wolfgang Raible (Hrsg.): *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit*." (Tübingen: Gunter Narr, 1988) (Script-Oralia 6), S. 133-47.

[4] Krump, S. 108: „Die Herkunft aus dem Rhetorik-Unterricht hat das Jesuitentheater gemeinsam mit dem protestantischen Schultheater. Das spezifisch Jesuitische beginnt dort, wo das besondere Wirkenwollen, die besondere theologische Intentio ins Spiel kommt. Das Theater, der Rhetorik-Unterricht, das gesamte humanistische Instrumentarium ist das Mittel, mit dem das gegenreformatorische Anliegen der Societas Jesu, das geistige Zurückdrängen und die Überwindung des Protestantismus, erreicht werden soll. [...] Das Theater der Gesellschaft Jesu ist derart vom Rhetorischen, vom Wirkenwollen geprägt, daß man sich, um das Ziel zu erreichen, auch außersprachlicher Mittel bedient – nicht nur aufgrund der Problematik der Latinität."

[5] Rädle, "Lateinisches Theater," S. 141: „Die eigentliche ‚Zielgruppe' des Jesuitentheaters war ursprünglich die Schulgemeinschaft. Das geht aus den Bestimmungen der Studienordnung der Gesellschaft Jesu klar hervor. [...] Mit dieser schulinternen pädagogischen und ziemlich technischen Orientierung des Jesuitentheaters kreuzt sich jedoch praktisch von Anfang an ein Interesse, das von außerhalb der Schule kommt. Die exponierte Stellung des Ordens und seiner Schulen, vor allem die sehr enge Verbindung zum Adel, der seine Söhne in diese Schulen schickte [...], brachten es mit sich, daß die Aufführungen bald den schulischen Rahmen sprengten und zu repräsentativen kulturellen Ereignissen wurden [...]."

[6] Rädle, "Lateinisches Theater," S. 133.

konfessionsübergreifenden Wirkungsmöglichkeiten des gedruckten Worts verzichtet, die er an anderer Stelle, z.B. in der konfessionellen Polemik, virtuos nutzt.

Die drei Beiträge der abschließenden Gruppe beschäftigen sich mit anderen Werken Jakob Bidermanns und schließen so den Kreis zu den den Band eröffnenden Überlegungen zum Kontext des *Cenodoxus*. Dabei ist es gerade aus literaturwissenschaftlicher Sicht besonders erfreulich, mit dem Beitrag zur *Herodias* von Günter Hess und der Edition und Nachdichtung des Heroidenbriefes 2,1 über Jephtes Tochter durch Wilfried Stroh zwei in der Forschung bisher kaum behandelte Werke Bidermanns aufgegriffen zu sehen. Auch in diesem dritten Teil des Bandes stehen Fragen nach der Interpretation von Bidermanns Gesamtwerk im Zentrum; immer wieder scheiden sich die Geister an der kontrovers diskutierten Frage, ob man in Bidermann nun einen Dichter der Gegenreformation zu sehen hat, der in treuem „Kadavergehorsam" nur der verlängerte Arm seines Ordens ist, oder ob seine Werke vielmehr Ausdruck einer inneren Erneuerung des Katholizismus sind. Daß es gerade die wenig beachteten Werke Bidermanns, *Herodias* und der Heroidenbrief 2,1 sind, aus deren Analyse sich überzeugend darstellen läßt, daß Bidermann nicht dem verbreiteten Bild vom engstirnig nur auf Ketzerbekämpfung bedachten Jesuiten entspricht, zeigt, wie viel Arbeit auf diesem Gebiet für die Literaturwissenschaft noch zu leisten ist.

Der kurze Überblick über die einzelnen Beiträge zeigt, daß der interdisziplinäre Ansatz des Bandes seine Stärke ausmacht, aber dennoch nicht unproblematisch ist. Stärke vor allem deshalb, weil der Band als ganzer in der Lage ist, den *Cenodoxus* nicht nur als Text ernstzunehmen, sondern als Drama, als für die Aufführung und das sinnliche Erleben konzipiert und damit in der Tradition stehend, die Nikolaus Avicini für das Jesuitentheater formuliert hat (Krump, S. 107):

> Nempe quae in scena aguntur, viva sunt & animata: quae leguntur, mera ossa & cadavera.–Was auf der Bühne dargestellt wird, ist lebendig und voller Atem, was man nur liest, ist bloß Asche und tot.

Diese Betonung des sinnlichen Erlebens favorisiert eine Lesart des *Cenodoxus*, auf die bereits Georg Braungart hingewiesen hat[7] und die im vorliegenden Band vor allem von Julius Oswald, Sandra Krump und Günter Hess unterstützt wird. Das Drama des Doktors von Paris läßt sich als ein auf die Bühne gebrachtes Lehrstück über die in den *Exercitia Spiritualia* zu erlernende „Unterscheidung der Geister" lesen; das Psychodrama, das in den Geistlichen Übungen jeder Einzelne ausfechten muß, wird hier exemplarisch und als negativer Verlauf dargestellt. Diese Einsicht ist, wie der Aufsatz von Braungart zeigt, nicht neu,

---

[7] Georg Braungart: "JAKOB BIDERMANNS *CENODOXUS*. Zeitdiagnose, superbia-Kritik, komisch-tragische Entlarvung und theatralische Bekehrungsstrategie," *Daphnis* 18 (1989) 581-640.

erhält aber gerade durch Günter Hess' Überlegungen zur *Herodias* sowie durch die Überlegungen zur sinnlichen Präsentation des *Cenodoxus* von Sandra Krump, Frank Körndle und Dietz-Rüdiger Moser neue Plausibilität.

Wenn der Band dennoch deutlich in zwei Gruppen von Beiträgen unterschiedlicher Qualität zerfällt, zeigt sich darin die Problematik des interdisziplinären Ansatzes. Interdisziplinarität erschöpft sich nicht in der Beschäftigung mit den Nachbarwissenschaften, sondern setzt diese voraus, um aus der gegenseitigen Befruchtung neue Erkenntnisse zu gewinnen. Wenn aktuelle Aufsätze noch weitestgehend unreflektiert von „Gegenreformation" sprechen und die Behauptung, Hautpziel des Jesuitentheaters sei eben die „Gegenreformation," zur Grundlage ihrer Analyse des *Cenodoxus* machen, so läßt das gerade diese wünschenswerte und notwendige Beschäftigung mit den Nachbardisziplinen vermissen. Der Begriff der „Gegenreformation" ist in der Geschichtswissenschaft seit langem umstritten und nicht mehr undiskutiert zu verwenden.[8] Braungart hat bereits dargestellt, daß selbst der weniger auf Bekämpfung des Protestantismus und mehr auf eine allgemeine Glaubenserneuerung ausgelegte Begriff „Glaubenspropaganda" kaum ausreicht, um die Motivation des Jesuitentheaters zu beschreiben:[9]

> Mit der Formel „Unterscheidung der Geister" ist eine Interpretationshypothese für das Stück vom „Parisiensischen Doctor" gewonnen, die mehr leistet als die bloße Nennung globaler Ziele des Ordens–wie etwa der vielzitierten „Glaubenspropaganda."

In Hinblick auf die sehr zu begrüßende Zusammenarbeit unterschiedlicher Forschungsdisziplinen ist es schade, daß einige Beiträge des Bandes hinter diesen in Geschichts- und Literaturwissenschaft gewonnenen Erkenntnissen zurückbleiben und sowohl in Hinblick auf das Jesuitentheater als auch allgemein in Hinblick auf die Societas Jesu Klischees transportieren, die inzwischen als obsolet gelten müßten. An dieser Stelle wären wissenschaftshistorische Zugriffe wünschenswert, die die Entstehungsgeschichte dieser Klischees in allen beteiligten Disziplinen aufdecken könnten. Daß ein Band zum *Cenodoxus* diese Aufgabe nicht leisten kann, ist selbstverständlich; sein Verdienst besteht vor allem darin, durch die Zusammenführung der verschiedenen Disziplinen dieses Defizit deutlich zu machen und zugleich die unterschiedlichen Zugriffe auf eines der wirkmächtigsten Dramen des Jesuitentheaters in klarer, handlicher und ansprechender Form darzustellen.

Freie Universität, Berlin — Ursula Paintner

---

[8] Vgl. dazu als Einstieg Stefan Ehrenpreis, Ute Lotz-Heumann: *Reformation und konfessionelles Zeitalter* (Braunschweig: Wissenschaftliche Budigesellschaft, 2002) (Kontroversen um die Geschichte), S. 75-79.

[9] Braungart (wie Anm. 7), S. 600.

La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias. Eds. José Jesús Hernández Palomo and Rodrigo Moreno Jeria. (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005. Pp. 287. N.p. Paperback.)

In recent years several symposia have centered on the Jesuit missions in Latin America. The present work, based on a symposium in Seville in 2004, aims to highlight that which was most original in the Jesuit missions and those experiences and practices which have a lasting significance for mission theory and practice today. Older mission studies tended to lay out the facts, but did not always perceive or emphasize the originality of many of the mission projects they described. In the light of Vatican II these mission experiences need to be re-visited in order to understand why Jesuit missions were modern for their times and in many cases anticipated contemporary mission theory. All of the authors are notable specialists in Latin American mission history.

Among the more theoretical approaches, Manuel Ruiz Jurado, S.J., analyzes the missionary spirit of the Society of Jesus and traces the evolution of Jesuit missions in Latin America. Fermin del Pino Díaz highlights the missionary methods of the Jesuits who, unlike many travelers and scientists, had a long term understanding of native customs, and more important, they saw the Indians as human beings, and not merely as objects of study. Michael Sievernich, S.J., emphasizes the fact that the twin concepts of "mission" (a sixteenth century notion) and "inculturation" (twentieth century) were largely Jesuit creations.

Other authors deal with more specific topics or regions and the application of theory to practice. Johannes Meier studies the central role of music in Jesuit missionary practice and emphasizes the contribution of the German Jesuits. As Meier points out, the towns in the Chiquitos region of eastern Bolivia are currently enjoying a renaissance of baroque music, a fact which attests to the lasting influence of music in the missions. José Jesús Hernández Palomo analyzes a major debate in colonial Mexico on whether the province should be divided into two. But dividing the province would have meant separating the missions in the northwest from the center. That in turn would have meant losing the missionary character of the province as a whole, a price too high to pay. José del Rey Fajardo, S.J., looks into the background and formation of the missionaries who worked in the Orinoco jungle region of Venezuela, as well as their methods, educational projects, and most important, their efforts to adapt to native economic and political models. The immense Amazon basin was the site of two mission experiences: the Portuguese Jesuit missions in the Marañón-Gran Pará region (northeastern Brazil) and the missions in Mainas (northern Peru) founded by Jesuits who set out from Quito. Peter Downes compares the two missionary experiences and addresses the question of why some missions

were successful and others less so. In his chapter on the mission to the Mojos (northern Bolivia), Francisco de Borja Medina, S.J., shows that after an initial failure, the Jesuits realized that they needed to study the region more thoroughly before attempting to evangelize it. Finally, Rodrigo Moreno Jeria analyzes the case of the Jesuits in the southernmost missions in Chile and in Patagonia. He touches upon the defensive war experiment of Luis de Valdivia in Arauco, which eventually failed, and highlights the rather successful case of the missions in Chiloé.

All the authors focus on what was specifically original and lasting in these varied experiences. In most cases the Jesuits were successful because they took into account the particular geographical, cultural, and religious reality of the region to be evangelized. Borja Medina shows that in the case of the Mojos mission the superiors ordered an in-depth study of the area, native customs, and the problems likely to be encountered before systematically evangelizing the region. In the case of the Chilean missions, Moreno Jeria stresses the fact that the other missionary orders had already applied every single method that the Jesuits would later use. The originality of the Jesuits consisted in applying the same methods, but with greater adaptability and flexibility according to the circumstances. Michael Sierveernich argues that the Jesuits in the colonial missions practiced inculturation long before the concept was formally defined in the late twentieth century.

While the book covers most of the important missions, the absence of the Paraguay missions leaves a sense of incompleteness. That notwithstanding, this is an excellent and critical mission history. It is especially valuable because it highlights the essential missionary nature of the Society of Jesus in general. As Manuel Ruiz Jurado observes, the Jesuit order was born with a missionary outlook, not to be applied just in mission lands but in its approach to all its works, in Europe or wherever. The Jesuits brought to education, and all their projects, the same missionary mindset which they applied in Paraguay or northern Mexico: an attentiveness to culture and history which in turn allowed them to respond creatively to local conditions and changing realities.

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima Jeffrey Klaiber, S.J.

A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII. Espiritualidade e Cultura. [Actas do Colóquio Internacional. Maio 2004.] (Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/ Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, [2005]. 2 vols. Pp. 626. Paperback. N.p.)

The papers assembled in these volumes were originally delivered at an international conference held in May 2004. Two are reproduced in English (one

more idiomatic than the other), three in Italian, eight in Castilian, and the remaining eleven in Portuguese; there is no index to the volumes. The area covered is genuinely the whole of the Iberian peninsula during the two centuries, with references, where relevant, to Rome and other parts, and appropriate attention to figures like Francis Borgia or Francisco Suárez, or the Dominican Luis de Granada, who were Spaniards influential in the history of the Jesuits in Portugal. Understandably, there is slightly more emphasis on Portugal and its overseas territories (Goa, Brazil) than on other areas of the Peninsula. The essays in English revisit the issue of racial origins and membership of the Society in early Jesuit history and examine the specifically Jesuit promotion of the cult of St Ursula and her "eleven thousand" virgins. Among the contributions in Italian, Paolo Broggio reproduces two sections from his major work *Evangelizzare il mondo* (Roma, 2004), while Francesca Cantú valuably balances the findings of that work, that Jesuits were slow among themselves to articulate a distinct discourse on mission (foreign or internal), with a reminder of the "letters" from foreign Jesuit mission fields which were organized and published for external edification and patronage. The extent to which Giovanni Botero turned away from his own Jesuit past is not overlooked in the third Italian contribution. Some of those writings both in Castilian and Portuguese do not forget that in the Iberian peninsula Jesuits had to become more involved in absolutely elementary education that was, in theory at least, the case for the Society generally, even if they were sometimes able to co-opt for the task teachers or writers who were not strictly members of any rank. The difficulties encountered by the Society in both Spain and Portugal during the second half of the sixteenth century, essentially over Jesuit identity and spirituality, are reflected in papers, whether in Castilian or in Portuguese, on Simão Rodrigues and on other Iberian Jesuits and their spiritual writings; while later Jesuit opposition in Portugal to the Quietism of Molinos is also noted. Among the Castilian essays, Enrique García Hernán once again records the career of Francis Borgia, with characteristic attention to genealogical and diplomatic relations.

The specific tensions experienced by some Portuguese Jesuits after the 1580 Spanish succession to the Portuguese throne are naturally enough examined in some of the Portuguese contributions. There are also some papers, among the Portuguese essays, which deal with Jesuit iconography and iconology, but on occasion with too limited a range for any major conclusions. A Castilian contribution on Jesuit-run confraternities, however, is certainly useful. The Society's attention to the "great and the good" in society is again touched on in a Castilian essay on Jesuits and women. The patronage enjoyed by the Society, not only in the Iberian peninsula, could sometimes bring its own troubles of course, and the particular allegations which, at times in the past, have been made against influential Jesuits at the court of King Sebastian, prior

to the brief reign of Cardinal Henry and the Spanish succession, receive some mention at various places in these volumes.

University of Leeds A.D.Wright

Johannes Nádasi. Europäische Verbindungen der geistlichen Erzählliteratur Ungarns im 17. Jahrhundert. By Gábor Tüskés. (Tübingen: Max Niemeyer, 2001. Pp. x, 533. € 89.99. Hardback.)

The Hungarian Jesuit Johannes Nádasi is not a well known author of moral meditative literature of the 17th century. The purpose of this study is to give him the attention he deserves. It looks at historical and theoretical meditation method; it encourages further research into the spiritual literature of the Baroque; and makes possible the continuation of a discussion on the art of spiritual narrative prose. The "hero" of this study is a Hungarian Jesuit of humble origin Johannes Nádasi (1614-1679), who lived and worked in his homeland (until 1651), Rome (until 1669), and Vienna (until 1679). He is one of the more productive authors on meditation literature in the seventeenth century. Nonetheless, despite his importance this is the first monograph on him. Nádasi was an independent author, who as such in the Society of Jesus reached the top. Although he was not an original author, he was a very productive one, with 62 treatises, originally written in Latin, but translated into eight different languages (Czech, Dutch, French, German, Hungarian, Italian, Polish and Spanish), a not surprising phenomenon within the Jesuit order with its international network of writers, translators and publishers. His writings were popular despite the fact that they somehow transcended the cultural issues and problems of his time. Because his work was traditional and irenical it was read by non-Catholics as well, especially in Pietistic circles, a not uncommon feature among Jesuit authors in the second half of the seventeenth century. Moreover, his books were popular among educated lay readers, both nobility and bourgeoisie. From a text-historical point of view, the meditations of Nádasi belong to both worlds of written and oral tradition.

The study by Tüskés is made up of three parts: I. Religious narrative prose, Jesuit meditation, "Exemplum"; II. Life and Work of Nádasi; III. Continued effects of Nádasi's writings: Factors and decline of its popularity. Each part contains detailed research. Part I discusses the different aspects of spiritual narrative literature in the seventeenth century, the Jesuit meditation literature in the sixteenth and seventeenth century, and the "exemplum" in the Catholic spiritual literature of the sixteenth and seventeenth century. In Part II the characteristic features of his world are described, the facts about the publication of his writings, his sources, his "exempla" and his style. The third part includes the editions and the spread of his books, the translations, the illustrations (see

pp. 403-31), and the readership. In an appendix published a list of the different editions of the work of Johannes Nádasi.

This is a well-wrought and detailed book on a typical Jesuit author from the seventeenth century, with helpful comments on his person and his kind of writing. A few questions and additions may conclude this review. Why did the author not choose János, and why Johannes instead of Joannes, as Nádasi used in the signing of his letters, as the illustration on p. 132 shows? The remaining comments refer to the appendix. Why are bibliographical references to the work of Sommervogel only given in a limited number of titles? Why are so few locations of copies of Nádasi's works mentioned? It would have helped future researches a great deal if that would have been the case. Two additions to the appendix: *Dies et hebdomada S. Josepho sacra* (Brussels: Vleugaert, 1669) (copy in Royal Library, The Hague); *Hebdomadas S.S. Ignatii et Xaverii cultui sacra* (Cologne: Busaeus, 1669) (copy in Antwerp, Ruusbroecgenootschap).

Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam Paul Begheyn, S.J.

Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (1553-1602). By Martín de Roa, S.J. Edición, introducción, notas y transcripción de Antonio Martín Pradas, Immaculada Carrasco Gómez. (Écija: Asociación de Amigos de Écija: Equipo Estudios Ecijanos, 2005. Pp. 360. Rústica. N.p.)

Martín de Roa was born in Córdoba in 1559 or 1560 and died in Montilla in 1637, entering the Society of Jesus in 1578 and being professed of the fourth vow in 1594; he would seem to have been priested by 1587. Thus his long life starting with early education by the Jesuits, was spent in Andalucía during the first, hectic half century and more of the Society's activities in that region. In the Jesuit province of Andalucía, established in its own right in 1554, he held office within many different houses and at provincial level. His history of the province was obviously a labour of love, revealing native pride, but, unlike other examples of his many compositions, it was not passed for publication by his superiors in the Society during his lifetime. It has survived in various, differing manuscripts, and the one chosen by the editors for transcription, on the basis of its relative completeness, is now preserved in the University Library of Sevilla. Even so, this version, seemingly as left in 1602, ends with a chapter heading promising treatment of Padre Antonio Cordeses but no text following: an accidental irony in the case of this figure of contention within the province. The editors provide introductory discussion and a summary of the text by chapter at the length of nearly eighty pages, the rest of the volume being their unannotated transcription. The work was naturally intended as one of edification, and the virtues of benefactors of the Society in the province, as well as of Fathers and Brothers within it, are liberally recorded, while a few

opponents are named but others, who left the Society but came to no good, are left anonymous. Some of the exemplary deaths of members of the province came about during service to the afflicted in the serious epidemics which occurred in late sixteenth-century Andalucía. Other social ills which the Jesuits of the province tried to address, both by urban apostolate and rural mission, are relatively familiar from other sources, above all the misery of Andalucía recorded by Pedro de León S.J. What is nevertheless striking, though not surprising, is the clear evidence of the headlong expansion of the province, in the multiplication of houses through the towns and cities of the region. Certainly the insistence of local aristocratic, ecclesiastical and municipal patrons, demanding above all the educational services of the Jesuits, is made obvious; but it is equally undoubted here that this was one of the regions of Spain where Jesuits found themselves forced, whatever the theory, to supply in fact even elementary schooling, which was otherwise lacking and without which they could not perform the rest of their educational activity. Occasional attempts, by the Roman superiors or at the royal court, to delay seemingly premature foundations are not absent; but the chronology makes its own larger point, when the precocious start of the Córdoba college in 1553 was not followed until after 1579 by the constitution of a Casa Profesa at Sevilla. Amid this revealingly frank account Jesuits encounter events on a more public stage too, during Morisco revolt or English attack on Cádiz, assisting English seminarians in Sevilla or Christian captives in North Africa, or even going down with Spanish sailors in the service of the Great Armada. But the ultimate note is understandably one of triumph, as the Society in the province overcomes its enemy at Sevilla, Doctor Constantino, or the false rumours against Jesuits at Llerena.

University of Leeds A.D. Wright

Pastori pope preti rabbini: La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX). Ed. Maurizio Sangalli. (Rome: Carocci Editore, 2005. Pp. 265. € 19,30. Paperback.)

This is the latest in a series of volumes edited by Maurizio Sangalli on the training and work of the clergy in Europe from the sixteenth through the nineteenth centuries. As with the others, it is the result of an international conference and covers a wide range of subtopics, in this case from rabbinical exegesis to the Uniate Churches in Eastern Europe. The eleven contributions are four languages: Italian, French, Spanish, and English, and were written by scholars from Italy, France, Britain, Germany, Spain, Greece, and Ukraine.

In 2002, the Centro nazionale di studi per la storia del clero e dei seminari was launched in Siena, and its conferences and publications are invaluable for

the study of the early modern and modern clergy and their education. The 2004 conference was the most ecumenical thus far, and the publication of articles reflects this to a large extent. Unfortunately, the one article reflecting the "rabbini" in the title is not one of the two presented, and indeed is a weak link in the book: rather than discussing (as had the papers at the conference) rabbinical formation and culture, it instead focuses on the relationship between the Jewish community as a whole, and rabbis in general, and the written and oral Torah, and on the concept of the Bible as the "tree of life." In fact, the non-Catholic articles in the book are the shortest, with the exception of Judith Maltby's contribution on the Anglican priests from the sixteenth through the nineteenth centuries. This does not mean that the articles are not well done; the quibble here is that the title does not adequately reflect the contents of the book, which are overwhelmingly related to the education and professionalization of Roman Catholic clergy.

Despite this weakness, the book is very valuable for incorporating topics rarely encountered by specialists in pre-modern western European religious history: the education of Waldensian pastors in Italy; the schools for Greek Orthodox clergy in Ottoman Turkey, modern Greece, and Venice; and the Basilian monks of the Uniate Churches in Lithuania, Belarus, and Ukraine. Scholars of the Reformation are often guilty of ignoring the relationship between the post-imperial Eastern European churches and Roman Catholicism, and as a result ought to read the contributions of Athanassios Karathanassis ("Sur l'histoire des institutions ecclésiastiques de la Grèce moderne," 224-35) and Procopio Lototskyj ("La formatione dei sacerdoti nell'Ordine basiliano nel contesto storico-culturale del XVI-XIX secolo," 236-51).

In a more traditional vein, several of the articles treat the education and culture of parish clergy in France and the Italian peninsula; but here, too, one can find rare emphases and intriguing insights. As Dominique Julia points out early in his article ("La formation du clergé dans l'espace catholique occidental [XVIe-XVIIIe siècles]," 23-65), the life and education of the clergy were far more complex than historians have generally assumed, and thus one needs to understand parish clergy in terms of their increasing professionalism, their use as models of Christian behavior, the expectations of the society in which they lived, and the new requirements, in concert with the new legal and financial obstacles in society, of the period after the Council of Trent. Seminaries did not just create a gap between a more professional clergy and a traditional society; they also created a new self-image for priests, a deeper sense of vocation. However, seminaries had limited tasks and limited capacities. Ugo Baldini's study of the scientific training of the secular priests ("Elementi scientifici nella formazione del clero secolare in Italia [secoli XVI-XVIII)," 66-108) points out several of these; they cannot be compared with the Jesuits in training or achievement, even as scientific education in seminaries increased over the

centuries. The reason was simple: Jesuits could concentrate on academic subjects, whereas seminaries were not meant to create intellectuals but to teach practical applications of theology.

What happened after seminary training? In many places, particularly in France, the follow-up was not limited to pastoral visitations and synods, but included "conférences ecclésiastiques" which, as Marc Venard points out ("La culture des prêtres en France à l'époque moderne [XVIe-XVIIIe siècles]," 109-24), met at least once a month and published proceedings. As seminaries grew in size and became better equipped during the course of the eighteenth century, such conferences were phased out. However, seminaries never assumed the role of major intellectual institutions, neither in France nor, as Erwin Gatz ("Sullo sviluppo del clero diocesano cattolico nell'Europa centrale di lingua tedesca dal XVI secolo alla secolarazzazione [1803], 125-33) and Antonio Mestre ("Los Seminarios españoles. Contrarreforma. Ilustración. Liberalismo," 134-74) demonstrate, in the Holy Roman Empire or Spain. As a result, seminaries had to cooperate with religious orders, particularly the Jesuits; with bishops; and with kings to ensure not only their financial survival, but their religious and intellectual integrity. The Spanish case is of particular interest in this delicate balancing act; bishops and canons were often opposed to the post-Tridentine foundations on the basis that a number of *Colegios Mayores* had been founded in the late fifteenth and early sixteenth centuries, so the new institutions for clerical preparation were superfluous. Orders from Rome and from Madrid created a more favorable situation, but the survival of seminaries in Spain ultimately depended on consolidation and centralization during the nineteenth century.

The back cover of this book states (my translation) "writing the story of the clergy means writing the story of the societies in which they were formed and in which they worked." This is indisputable, and *Pastori pope preti rabbini* begins to address this large task, but does not fully succeed. Nevertheless, I recommend the volume. The scholarship in all cases appears quite sound; the choice of topics and geographical range is to be applauded; and the task, now well begun, can be more fully taken up by other scholars.

Georgia Southern University, Statesboro — Kathleen M Comerford

Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie: Volkskulturen in Luzern 1563 bis 1614. Von Dominik Sieber. [Luzerner Historische Veröffent lichungen 40.] (Basel: Schwabe, 2005. Ss. 304. N.p. Hardback.)

Lo studio di Sieber è un interessante e riuscito tentativo di indagare non solo la storia della Compagnia di Gesù a Lucerna tra il XVI e il XVII secolo, ma anche lo sfondo storico in cui i gesuiti si trovarono ad operare, con tutte le

difficoltà culturali, politiche e storico-antropologiche, temi questi che incontrano sempre più spesso l'interesse della ricerca recente. Un approccio che, dopo aver dato frutti nell'indagine della storia delle missioni della Compagnia, getta una luce diversa anche sulle "nostre Indie" nel continente europeo.

Proprio l'idea delle "Indie" di Silvestro Landini, attivo in Corsica intorno al 1550, ha portato Sieber a "indagare, sulle tracce dei gesuiti, gli effetti della Controriforma nella cultura e nella quotidianità di Lucerna" (p. 11). Da una parte quindi, gli sforzi di riforma della Chiesa cattolica e l'applicazione da parte dell'autorità, dall'altra però le strategie di accettazione, adattamento ovvero rifiuto delle norme tridentine. Sieber studia quindi le conseguenze di carattere culturale, dovute ai rivolgimenti dell'età confessionale a Lucerna, sulla base di tre temi più generali: le missioni dei primi gesuiti a Lucerna a partire dal 1573-1574, il celibato del clero secolare e il rapporto tra le autorità di Lucerna e le pratiche di magia popolare.

Sieber premette alla sua analisi un capitolo introduttivo ben informato sulla letteratura più recente, dai lavori classici di John O'Malley SJ alle ricerche di carattere storico-antropologico, da Robert Scribner, Kaspar von Greyerz a Richard van Dülmen, insistendo giustamente sull'interazione tra cultura "alta" e "popolare" nella vita religiosa della cittadina svizzera. Ciò risulta particolarmente riuscito nel capitolo dedicato alle reazioni del clero secolare e delle comunità alle norme tridentine che vietavano il concubinato dei clerici (cap. 4) e in quello che ha per oggetto la dinamica "offerta/domanda" religiosa all'arrivo dei gesuiti. L'accomodamento, strategia vincente nelle missioni extraeuropee dell'ordine, sembra aver ottenuto un certo successo anche nel continente, almeno a giudicare dai risultati che i padri ottennero a Lucerna.

Se da un lato le pagine dedicate ai cappuccini offrono materiale per un interessante confronto fra due ordini protagonisti della vita cattolica nel Cinquecento (cap. 5), il capitolo conclusivo, pur molto interessante, non armonizza con i precedenti, pur completandone il quadro. In appendice Sieber ha pubblicato estratti dalle fonti utilizzate nel lavoro, scelta che non fa che aumentare il valore di un lavoro che può considerarsi pienamente riuscito

Università di Francoforte Patrizio Foresta

Girolamo Bardi (1603-1675). Tra filosofia e medicina. By Gian Luigi Bruzzone. (Genoa: Accademia Ligure di Scienze e Lettere, 2004. Pp. 144. Paperback. € 16.00.)

The book is volume 35 of the series "Collana di Studi e Ricerche" published by the Academy of Arts and Sciences of Liguria (Accademia Ligure di Scienze

e Lettere). Although the title of Bruzzone's work–one of his many editions of letters between two ecclesiastics–does not indicate it, it is an edition of 67 mostly autograph letters that Girolamo Bardi wrote in Italian to his Augustinian friend, Ludovico Aprosio (1607-81), preserved in the University Library of Genoa. The volume is preceded by a short introduction–written in heavy and archaic Italian filled with numerous Latin expressions and quotations (as if the editor were a contemporary of the author of letters)–that presents the author, the addressee of his letters and their content, and the information about the manuscript. The only reason why we are reviewing Bruzzone's work on a journal dedicated to Jesuit history is that Girolamo Bardi, after having studied at the Jesuit College of Parma under Nicola Cabeo (1586-1650), entered the Society of Jesus and remained there just for six years (1619-25). After his dismissal, Bardi earned his doctorate in theology, was ordained priest and taught philosophy. He maintained cordial relationships with the Jesuits: in fact, he served as physician–a profession he exercised despite his sacerdotal ordination–to the Jesuit community at Il Gesú in Rome (see letters 34 and 63 of the volume). Otherwise Bruzzone's edition of Bardi's letters is focused on the latter's dealings with the Augustinian priest Aprosio, a source of bio-bibliographical information on the two (Indeed, Bruzzone is author of Aprosio's biographical entry in *Dizionario biographico dei Liguri* and editor of letters of Gabriello Mainardi, OFMConv to Aprosio.). Since both protagonists were born in and tied to Liguria, the reader may find some useful references to the seventeenth-century Genoa, Ventimiglia, and Rapallo. This is probably the reason why the volume was published in Genoa and expresses the love of the author of all things Ligurian: he is also the author of a book dedicated to San Michele church in Celle Ligure.

City University of New York — Robert Alexander Maryks

Pierre-François Chifflet, Charles Du Cange et les Bollandistes. Correspondance. Ed. Bernard Joassart, S.J. [*Tabularium Hagiographicum* 4.] (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2005. Pp. 305. Paperback. € 60.00.)

The book is a critical edition of 64 letters in Latin exchanged from 1624 to 1686 between the pioneer Bollandists (a group of Jesuit scholars engaged in a critical writing of hagiography, the *Acta Sanctorum*, founded during the first years of the seventeenth century in Antwerp, and continued to our own day) and the two Frenchmen: the Jesuit Pierre-François Chifflet (1592-1682) and Charles Du Cange (1610-1688). The tome is part of the epistolary series *Tabularium Hagiographicum*, the four volumes of which were edited by the same Jesuit historian of Bollandism, Bernard Joassart of the Society of Bollandists in Brussels.

The editor's professional edition of the manuscript letters preserved mainly in the Bibliothèque des Bollandistes in Brussels (but also from the Staatsbibliothek in Berlin, the Bibliothèque Royale of Belgique in Brussels, the Bibliothèque Nationale de France in Paris, the Kungliga Biblioteket in Stockholm, the Universitetbibliotek in Uppsala, the Vatican Biblioteca Apostolica, the Biblioteca nazionale Marciana of Venice, and the municipal libraries of Besançon, Laon, Saint-Omer, and Troyes) is supplied with more that 1500 concise yet useful footnotes, and indexes of saints, names, places, and manuscripts. The edition is preceded by an introduction that makes the reader familiar with the circle of early Bollandists (Héribert Rosweyde, 1569-1629, [the real architect of the project]), Jean Bolland, 1596-1665, [the editor of the first volume of the *Acta*], Godefroid Henschen, 1601-1681, and Daniel Paperbroch, 1628-1714, and their correspondents, Chifflet and Du Cange. The former provided the group with quite a number of copies of French (and especially Picardian) hagiographic texts; the latter used the texts edited by the Bollandists for the preparation of his celebrated medieval Latin and Greek glossaries and was called to examine the precious manuscripts of the library of Colbert, the close collaborator of Luis XIV.

The exemplarily published collection is a valuable source of information on the history of early Bollandism that promoted the philological interpretation of the sources–an echo of the Renaissance textual criticism and a prelude to the historical-critical method of the nineteenth century.

City University of New York — Robert Alexander Maryks

Ignatian Humanism. A Dynamic Spirituality for the 21st Century. By Ronald Modras. (Chicago: Jesuit Way, 2004. Pp. xxi, 346. Paperback. $16.95).

The sixteenth century witnessed the emergence of a new intellectual framework known as humanism. Challenging the basic presuppositions of scholasticism, which dominated the universities of the day, humanism, which was primarily an educational program, looked at the human person and the world in a more positive and engaging light than its medieval counterpart. Ignatius Loyola was very much a product of sixteenth century humanism, which impacted the outlook, approach, and spirituality of the Society of Jesus from its founding to modern times. It is this underlying thread that Ronald Modras highlights in the work under consideration. Indeed, Modras argues that Ignatian spirituality is so deeply rooted in the humanism characteristic of the Renaissance that it is itself a form of humanism, which he calls "Ignatian humanism." The author goes so far as to claim that this form of humanism, which he does not link explicitly to Catholicism, provides all people, regardless of religious affiliation, with a meaningful spirituality in the twenty-first century.

Modras presents a carefully developed argument by drawing connections between humanism and the spirituality that came to characterize the Society of Jesus. He does this first by laying the foundation through an examination of Ignatian spirituality and the origins of Renaissance humanism. The author then presents for the reader's consideration the lives and ministries of five Jesuits who exemplify in their work this link between Renaissance humanism and Jesuit spirituality–Matteo Ricci, Friedrich Spee, Tielhard de Chardin, Karl Rahner, and Pedro Arrupe. These five men, who span the centuries and thus reflect the evolution of the Society of Jesus itself through history, embody for Modras the characteristics of Ignatian humanism and demonstrate the underlying continuity within the Society of Jesus over the course of time. The author concludes the book with a discussion of why Ignatian humanism provides contemporary men and women with a viable spirituality.

In laying out the foundation for his argument, Modras summarizes Ignatius's own conversion, the ramifications of that conversion from the perspective of a developing spirituality, and the embodiment of that spirituality in the *Spiritual Exercises.* In discussing each of these features, Modras contends that "the spirituality codified in the *Spiritual Exercises* is a product both of Ignatius's experiences and Renaissance humanist culture. It is that influence that warrants calling it Ignatian humanism" (p. 49). In further developing his argument, Modras reminds the reader that Ignatius and his early companions were the products of a humanist education which explains the affinity between aspects of that education with the defining characteristics of the Society of Jesus, such as the principle of accommodation and engagement with the world. Of greater importance, Modras suggests that "the *Spiritual Exercises* and the spirituality it engenders actually appropriated the defining traits of Renaissance humanism" (p. 72). Given the connection between the *Exercises* and humanism, as well as the centrality of the *Exercises* in the life of the individual Jesuit, the author concludes that the *Exercises* became the avenue by which humanism influenced every aspect of a Jesuit's life and in turn, the works of the Society of Jesus.

With this in mind, Modras proceeds to demonstrate his conclusion through an examination of the lives of the individual Jesuits he presents as evidence for the existence of an Ignatian humanism. In discussing Matteo Ricci, the author suggests that his initial encounter with Chinese culture was filtered through a humanistic lens, seeing it as a society of scholars who valued classical texts not unlike the humanists of the Europe he left behind. In this sense, Ricci was a kindred spirit with the Confucian scholars with whom he interacted. Thus, humanism provided for Ricci the imagery and analogies that allowed him to describe the West to China and China to the West. Similarly, utilizing the principle of accommodation, which came to characterize Jesuit missionary efforts, was, according to Modras, a natural application of the rules of rhetoric that Ricci and his fellow Jesuits would have been schooled in as part of their

humanist education. The author concludes that as a result of his Ignatian humanism, Ricci "found truth in Confucian texts, saw God at work in the lives of non-Christian Confucian friends, and laid the groundwork for rapprochement between Christianity and Chinese culture" (p. 118).

In a similar fashion, Modras presents Friedrich Spee, a little known seventeenth-century Jesuit, whose outspoken criticism of the witch hunts and tortures characteristic of his age as deriving from his humanistic spirituality. Tielhard de Chardin's ability to comprehend the compatibility between science and faith and to find God in an ever-changing and evolving universe is also ascribed by the author to an Ignatian humanism. Karl Rahner's focus on what it means to be human echoes, according to Modras, the humanist emphasis on the inherent goodness of the human person, which transformed the Church during the Second Vatican Council. Finally, Pedro Arrupe is described as one who immersed himself in the humanistic values of the Renaissance through his study of the foundational documents of the Society, thereby restoring Ignatian spirituality to its roots, in particular the emphasis on this-world and the need to reform society, echoing the civic engagement and inner renewal emphasized by the humanists of the sixteenth-century. Through his examination of each of these Jesuits, Modras comes to the conclusion that "embracing Ignatian spirituality, especially as it has continued to evolve, does lend itself toward forming a certain humanist mindset" (p. 287).

This work is valuable on many different levels. It provides the reader with a succinct review of Ignatius of Loyola's own conversion and spiritual evolution. Similarly, the reader is reminded of the fact that Ignatius and the Society emerge from a historical context, providing the reader with an overview of the basic characteristics of Renaissance humanism. Uniting the elements of Renaissance humanism with Ignatian spirituality through the lives of the five Jesuits discussed in the book is perhaps the greatest contribution that the book makes to our understanding of Ignatian humanism. Where the book is a bit troublesome is in the author's attempt to present Ignatian spirituality as a spirituality for our time. There is certainly no question about the relevance of Ignatian spirituality for many individuals seeking to deepen their relationship with God in the midst of the many challenges we face in society today. What leads to uneasiness seems to be the author's readiness to dismiss too quickly the ecclesial context of Ignatian spirituality and, more importantly, the Christocentric and Theocentric foundation out of which this spirituality flows and to which it leads the believer. One senses a bit of relativism in the author's attempt to present Ignatian spirituality as one that is all embracing, suggesting that truth is where one finds it and that all forms of religious expression are equally valid. While openness to the other and the need for dialogue are critical in our contemporary world and Church, to deny the existence of objective truth or the existence of the fullness of truth within Christianity in general and

Catholicism in particular, is somewhat of a distortion of Ignatian spirituality. Modras does not come out and say this, but one could arrive at such a conclusion based on his understanding of Ignatian humanism. The reader should keep this caveat in mind when reading this otherwise engaging book.

Duquesne University, Pittsburgh Francesco C. Cesareo

Antwerp and the World. Richard Verstegan and the International Culture of Catholic Reformation. Di Paul Arblaster. [Avisos de Flandes vol. 9.] (Leuven/Louvain: Universitaire Pers Leuven/Leuven University Press, 2004. Pp. xiii, 303. € 25,00. Paperback.)

Il nome di Richard Verstegan è generalmente associato alla sue opere di divulgazione iconografico-apologetica sul martirio dei cattolici inglesi in epoca elisabettiana e giacobita. Pochi sanno delle sue origini olandesi–suo nonno era nato nel Gelderland–che gli avrebbero fatto preferire la lingua avita a scapito di quella naturale, l'inglese. A dispetto degli errori grammaticali e di improvvisati neologismi che risentono fortemente della struttura linguistica dell'olandese, elaborò uno stile letterario inglese personalissimo, che ancora oggi costituisce una peculiarità dell'autore.

Il libro di Paul Arblaster è strutturato in due parti, espressamente distinte l'una dall'altra. Nella prima l'autore esamina l'intera produzione letteraria di Vesrtegan–cui raramente è stato dedicato uno studio monografico–del quale descrive la quasi centenaria esistenza sullo sfondo dei mutamenti politici e religiosi europei, di cui egli fu testimone oculare.

Nacque a Londra, figlio di un bottaio, intorno al 1550, ma trascorse la maggior parte della vita ad Antwerp, nelle Fiandre. Fece ogni sorta di mestieri, da orefice a stampatore in incognito di libri cattolici, da agente propagandista per i Guisa della Lega Cattolica ad agente di spionaggio per la missione cattolica in Inghilterra, da giornalista a incisore ed editore, da polemista ad antiquario, da mercante di stoffe a poeta satirico.

Nel 1576 egli pubblicò a Londra *The Post of the World, wherein is contained the antiquities and originall of the most famous cities in Europe, with their trade and traficke,* una guida alle principali città del Continente, accompagnata da una dettagliata descrizione del commercio locale, di quali strade mettessero in comunicazione una citta con l'altra, della valuta e del regime politico. In un mondo in cui le informazioni sono scarse e scarsamente accessibili al grande pubblico, l'opera di Vesrtegan riflette la sensibilità per le innovazioni "mediatiche" che lo avrebbe accompagnato per tutta la vita.

Benché il genere letterario martirologico fosse esclusiva prerogativa di autori ecclesiastici, Verstegan (che rimase sempre un laico) ne fece il suo cavallo di

battaglia. Il *Praesentis Ecclesiae Angliacanae Typus*, apparso nel 1584, è di fatto la versione latina dell'opera pubblicata in italiano l'anno precedente da William Allen: *Historia del glorioso martirio di sedici sacerdoti martirizzati in Inghilterra per la confessione, & difesa della fede catolica l'anno 1581, 1582, & 1583(...) tradotta da lingua inglese(...)* (Qui è opportuno segnalare una piccola svista tipografica ("Historio de glorioso martirio," p. 32) che confonde il lettore circa il titolo esatto dell'opera di Allen, il quale è quello succitato). È assai probabile che Verstegan, avendo appreso l'arte oreficiaria, avesse inciso lui stesso le immagini che accompagnano l'opera ed è quasi certo che le avesse disegnate.

La sua opera più famosa, il *Theatrum Crudelitatum Heareticorum nostri temporis*, è di poco successiva (1587), appartiene al medesimo genere letterario e si ispira ad una serie di stampe sul martirio cristiano realizzate dal famoso incisore Giovan Battista Cavalieri (c. 1525-1601). Le incisioni di Cavalieri influenzarono certamente i disegni del *Theatrum* realizzati dallo stesso Verstegan, che diffusero in tutta Europa le immagini delle torture subite dai cattolici ad opera dei protestanti in varie parti del Continente, ma specialmente in Inghilterra.

L'opera è suddivisa in cinque parti: un'introduzione, una descrizione illustrata delle persecuzioni subite dai cattolici durante il regno di Enrico VIII, durante le Guerre di Religione in Francia, durante il periodo iniziale della Rivolta dei Paesi Bassi e, ancora in Inghilterra, nel regno di Elisabetta I. Il carattere agiografico e lo scopo devozionale del *Theatrum* sono evidenti, ma esso intendeva anche sponsorizzare, sia pure indirettamente, l'imminente impresa dell'Armada spagnola. Il testo si chiude con la rappresentazione dell'esecuzione della regina di Scozia ed un richiamo ai sovrani cattolici d'Europa affinché vendicassero il regicidio calvinista.

Tra il 1587 (quando si stabilí definitivamente ad Antwerp) ed il 1606, Verstegan fu editore e correttore di bozze di libri cattolici inglesi; fu infatti lui ad affidare a Joachim Trognaesius la pubblicazione di un'altra opera di Allen, *The Copie of a Letter Written by M. Doctor Allen: Concerning the Yeeliding up of the cities of Daventrie unto his Catholike Majestie by Sir William Stanley* (1587), la quale approvava la legittimità della resa delle truppe di Sir W. Stanley ad un contingente spagnolo.

Nel 1590 apparve l'ennesimo pamphlet, che è poi una rielaborazione del *Typus Ecclesiae Catholicae*, e che incontró il maggior favore nel pubblico cattolico europeo. Elegantemente illustrato, come il *Theatrum*, apparve simultaneamente in latino e francese, il che–ancora una volta–mostra il coinvolgimento di Verstegan con la causa del partito leghista in Francia. Esso è graficamente diviso in sezioni orizzontali, ognuna delle quali a sua volta divisa in tre colonne. Nella prima colonna della metà superiore è descritta la successione apostolica da San Pietro a Sisto V, nella seconda è discussa l'antichità, l'unicità, l'universitalità e la successione apostolica della Chiesa di Roma, enfatizzando la

conversione, nella tarda antichità e primo Medio Evo, dei popoli europei ed il ruolo dei missionari papali. Il testo fornisce una lista dei Concili Ecumenici, così come quella dei più perniciosi eresiarchi, da Simon Mago a Menno Simmons. Le ultime colonne, nella parte inferiore del testo, sono dedicate alle origini ed allo sviluppo delle confessioni luterana, calvinista e battista.

L'impatto dell'opera fu così imponente che Vestegan fu posto a fianco dei grandi controvesisti dell'epoca–Bellarmino, Nicholas Sanders, William, Allen, Caspar Ulenberg–in una lista di autori cattolici "pericolosi" redatta da Matthew Sutcliffe, Decano Anglicano della Exeter Cathedral. Lo stesso Verstegan, il quale non possedeva alcun attestato accademico ed era un esule volontario (fu lo stampatore del rendiconto di Thomas Alfield del martirio di Edmund Campion, S.J., e dei suoi due compagni, *A True Report of the death and martyrdome of M. Campione Jesuite and prieste(...)*, [London, 1582]), scrisse di ritenersi indegno di far parte di tale compagnia. Egli era certamente più un abile propagandista che un originale pensatore, ed i temi trattati nelle sue opere rispondono ad una tipologia letteraria consolidata. Tuttavia, l'impatto emotivo delle immagini che accompagnavano i suoi testi fu straordinario.

Nel corso dell'ultimo decennio del sedicesimo secolo, fino al principio del diciassettesimo, Verstegan pubblicò soltanto tre opere originali; inoltre lavorò come autore, traduttore di libri cattolici, addetto stampa ed agente di spionaggio per alcuni personaggi di spicco della Missione cattolica in Inghilterra, sia gesuiti che secolari. Egli mise la sua abilità propagandistica al servizio del circolo degli esuli cattolici inglesi nel Continente, ed in particolare dei loro leader, il famoso controversista gesuita Robert Persons ed il cardinale d'Inghilerra, William Allen.

In effetti, nell'estate del 1592 Verstegan avrebbe dovuto pubblicare il libro di Robert Persons, scritto sotto lo peseudonimo di "Andreas Philopater" in risposta all'editto regio del 1591 che etichettava gesuiti e preti seminaristi come traditori e dispensatori di una falsa religione: *Elizabethae Angliae Reginae .... Edictum Promulgatum Londini 29 Novemb.1591(...)*. Verstegan si occupò certamente della traduzione e pubblicazione della versione inglese, *An Advertisement written to a secretarie of my L. treasures of Ingland (...) Concerninge another booke newly written in Latin* (Antwerp, 1592), e fu grazie alle informazioni da lui fornite circa le l'attività controversistica in Inghilterra che opponeva i vescovi anglicani ai teologi puritani o queste due categorie ai teologi cattolici, che Persons fu in grado di pubblicare gli *Acta in comitiis parlamentaribus Londini die X Aprilis huius anni praesentis 1593*. L'opera descriveva il contenuto del proclama regio del 1591, degli statuti anti-cattolici del 1593 e delle pubblicazioni anti-puritane commissionate ai vescovi dal governo inglese. Ancora una volta fu Verstegan a pubblicare la *Brief Apologie or Defence of the Catholic Ecclesiastical Heirarchie in England* (1601), *An Appendix of the Apologie* (1602) e la *Manifestation of the Great Folly and Bad Spirit of Certaine in England Calling Themselves Secular Priests*

(1602), tutte di Robert Persons, le quali riflettevano l'inconciliabilità di vedute di gesuiti e secolari circa il modo di governare la chiesa cattolica in Inghilterra.

Dopo il 1603, quando fu creato il Collegio inglese di St Omer e relativa stamperia, Verstegan non risulta più aver pubblicato opere di gesuiti, ma è stato suggerito che egli fosse il curatore dell'altra opera di Persons, *A Treatise of Three Conversions of England* (stampata per l'appunto a St Omer nel 1603).

Benché Verstegan abbia a questo punto settanta anni, gli anni 1617-1630 sono quelli della sua rinascita letteraria in lingua olandese e del suo rilancio nella carriera di poeta, giornalista ed umorista. L'ultimo libro di Verstegan in lingua inglese, e per il quale egli é maggiormente noto in Inghilterra, è del 1605, *A Restitution of Decayed Intelligence in Antiquities, concerning the most noble and renowmed English Nation* (Robert Bruneau in Antwerp for John Norton and John Bill in London), più volte ristampato dopo la morte dell'autore. L'idea originale del testo sarebbe stata di Persons, il quale nel 1593 chiese a William Reynolds, famoso autore di opera devozionali e controversistiche, di scrivere un testo sulle origini dell'Inghilterra cattolica, dalle prime conversioni fino al regno di Enrico VIII; ma Reynolds sarebbe morto l'anno seguente. Lo stesso Persons affrontò parzialmente l'impresa nella prima parte del *Treatise of Three Conversions*, ma sarebbe stato Verstegan a dare corpo all'intera idea originaria. La *Restitution* intende dimostrare che l'eredità dinastica raccolta dai Tudors e dal primo Stuart (Giacomo I) si fonda su di una visione storiografica che vede gli abitanti dell'Inghilterra come membri della stessa razza, quella Anglo-Sassone, discendente dall'esule Brutus, benché questi non fosse un principe troiano (una invenzione medievale di Geoffrey di Monmouth) ma un Gallo. Gli altri flussi migratori nell'isola hanno origine dal Nord d'Europa, donde proviene l'influenza sui costumi e le leggi inglesi: anche l'antica lingua dei Britanni, il Cimbrico, è un antenato dell'Anglo-Sassone.

Dal 1619 Verstegan è il principale fornitore di notizie per uno dei primi giornali europei, il *Nieuwe Tijdinghen* ("La nuova informazione"), ed è proprio su questo che egli discusse i temi più scottanti di natura religiosa o politica internazionale, come nel caso delle contrattazioni che avrebbero dovuto precedere il matrimonio tra l'erede al trono, Carlo, il figlio di Giacomo I, e l'Infanta di Spagna, Maria, le quali alimentarono grandi speranze di tolleranza religiosa per i cattolici inglesi.

A partire dalla metà del 1629, tuttavia, la rivista–inizialmente pubblicata tre volte alla settimana–divenne il *Wekelijcke Tijdinghen*, o "notizie settimanali," dato che lo stampatore, Abraham Verhoeven, era sull'orlo della bancarotta. Verstegan morí nel 1640 ad Antwerp, dove fu sepolto nella Chiesa di San Giacomo.

La seconda parte del libro di Arblaster costituisce una sezione a sé, dedicata

alle idee di Verstegan, tra le quali il tema ricorrente è quello della Riforma Cattolica, intesa principalmente (e conformemente agli ideali tridentini) come riforma disciplinare. La Chiesa cattolica rappresenta per Verstegan sia un corpo istituzionale, i cui insegnamenti hanno influenzato i suoi ideali religiosi, politici e sociali, sia il punto di contatto tra il mondo umano, corruttibile ed una realtà eterna, trascendente.

Egli considera la Compagnia di Gesù l'Ordine religioso che rappresenta *par eccelence* il rinnovamento della vita religiosa e lo spirito cattolico nel mondo: la sua ammirazione per i gesuiti è infatti tale da menzionare appena gli altri Ordini, mentre i membri del clero in generale sono descritti in maniera sostanzialmente stereotipata. Verstagan si impegnó costantemente nella difesa dei gesuiti dall'accusa di machiavellismo e di aver avuto un ruolo attivo nella Congiura delle Polveri: la malizia del primo ministro, Robert Cecil, è considerata una delle cause principali del coinvolgimento dei cattolici nella nefasta impresa.

Secondo la tendenza dominate nel tardo sedicesimo secolo e primo diciassettesimo, Verstegan si dichiara un anti-machiavellico, affermando che i moderni governanti vogliono adottare i metodi elaborati dallo scrittore fiorentino, ma ne ignorano il fine, cioè il buon governo. Infausta , in particolare, è l'influenza dei cortigiani i quali sanno soltanto adulare il principe allo scopo di fare i propri interessi, e non quelli dello Stato.

Benché critico degli errori dottrinali dei protestanti, ma anche delle altre chiese cristiane in comunione con Roma (greca, siriana, indiana e abissina), egli considera le denominazioni cristiane al di fuori del calvinsimo possibili alleate della Chiesa di Roma. Egli è ovviamente critico di tutte le confessioni religiose al di fuori della Chiesa cattolica, ma la sua ostilità è concentrata verso gli agnostici e i calvinisti, ai quali riserva un giudizio più severo che non agli adoratori di Satana (i quali hanno maggiori possibilità di guadagnarsi il Paradiso). I calvinsti sono particolarmente dannosi perché minano le basi della civiltà tentando di imporre una non ben definita "società dei santi" sulla terra.

Benché la penetrazione turca fosse giunta ai Balcani, e malgrado la presenza di ebrei, atei, libertini e streghe, Verstegan vede l'Europa come una entità geo-politica sostanzialmente cristiana. La principale differenza tra il giudaismo e l' Islam è che il primo è diffuso in tutta la cristianità, mentre il secondo costituisce un blocco ostile che va dal Nord Africa all'Anatolia, ma essi hanno in comune la crudeltà, l'iconoclastia e l'enfasi sul potere arbitrario di Dio sul creato. Quanto alle stregoneria, Verstegan segue la linea tardo-umanista, scettica circa il realismo dei racconti delle sedicenti streghe. Egli non crede che volino fuori dai caminetti su di una scopa, che si trasformino in un gatto, che facciano affondare le navi o distruggano i raccolti, ma crede alla presenza del demonio nel mondo e alla nefasta influenza che esso esercita su queste donne: per corrompere l'anima il diavolo può ben corrompere i sensi ed illudere i suoi posseduti che essi siano realmente capaci di compiere prodigi.

In definitiva, come conferma Arblaster, Verstegan non fu un pensatore particolarmente profondo od originale, ma il suo ruolo nel difendere e pubblicizzare la Riforma cattolica non fu di secondo piano. Il suo motto avrebbe potuto ispirarsi ad una famosa frase del martire Edmund Campion, per il quale il ruolo dei cattolici è quello di "dare l'allarme spirituale contro il vizio folle e la cieca ignoranza" (p. 265). Il pubblico cui erano destinati i suoi libri non era solo cattolico, ma soprattutto protestante, come quello inglese ed olandese. Il suo intento era quello di correggere le rappresentazioni del cattolicesimo deformate dall'odio religioso e diffondere il punto di vista cattolico nelle aree di influenza protestante. In conclusione, senza essere un grande controversista o un grande scrittore, le caleidoscopiche influenze culturali cui Verstagan fu esposto per tutta la vita lo resero particolarmente adatto a sponsorizzare, presso un pubblico non più religiosamente omogeneo, l'ideale controriformistico cattolico ed il pensiero facente capo alla tradizione umanistico-rinascimentale.

Salvo qualche svista trascurabile (il cognome del famoso incisore italiano è "Cavalieri," non "Cavallieri"; il gesuita Thomas Fitzherbert viene definito futuro "vice-provinciale" della missione gesuitica nelle Provincie Unite (p. 9), ma non vi fu mai un tale ufficio per tale area geografica), il libro di Verstegan è ben fatto. Esso mostra come, anche allora, vi fossero molte anime all'interno del cattolicesimo e come, a seconda dei propri talenti, anche coloro che non facevano parte dell'empireo dei grandi polemisti potessero dare un significativo contributo alla riforma spirituale della Chiesa di Roma.

California Institute of Technology, Pasadena Ginevra Crosignani

Il Seminario di Siena: da archivescovile a regionale 1614-1953 / 1953-2003. Di Maurizio Sangalli.(Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003. Pp. xvi, 382. Paperback. € 25,00.)

Le carte dei seminari: Gli inventari degli archivi storici dei seminari vescovili di Colle di Val d'Elsa e di Montalcino (1615-1989). Saggio introduttivo di Maurizio Sangalli. [Biblioteca diocesana Alessandro VII Centro di studi per la storia del clero e dei seminari Siena. Fonti e studi 1.] (Siena: Centro di studi per la storia del clero e dei seminari, 2005. Pp. lv, 178. Paperback. S.p.)

Da qualche anno è attivo a Siena il Centro di studi sulla storia del clero e dei seminari. Esso fu promosso dall'allora Arcivescovo Metropolita di Siena Mons. Gaetano Bonicelli. Attualmente è formato da diversi studiosi della Biblioteca diocesana Alessandro VII e da esperti professori universitari della medesima città e di altre. Con la pubblicazione della giornata di studio del 21 maggio 1999 *Chiesa chierici sacerdoti. Clero e seminari in Italia tra xvi e xx secolo*, a cura di Maurizio

Sangalli, Roma 2000, il sopraccitato Centro dà inizio alla sua attività culturale di convegni e di studi. La quinta e la settima pubblicazione del Centro sono i testi qui presi in esame.

Introduce lo studio sul seminario di Siena Maurilio Guasco, noto per gli studi in questo settore. I tempi sono ormai maturi per affrontare con serietà la storia dei seminari. Superata l'epoca in cui si presentavano le "glorie" dei seminari, anche a scopo apologetico, resi più disponibili gli archivi diocesani e dei seminari, ora i ricercatori possono con più equilibrio studiare le storie dei singoli istituti e metterle in relazione con la vita ecclesiale e civile, senza nascondere le ombre che accompagnano le luci di ogni vicenda.

Il volume raccoglie diversi contributi, frutto di nuovi studi e di approfondimenti di articoli già pubblicati. Emerge anzitutto l'accuratezza della ricerca dei fondi archivistici. Per il metodo di lavoro e l'utilizzo delle fonti il volume merita una speciale attenzione. Appare chiaro l'intento degli autori di leggere la storia del seminario non chiusa in se stessa, ma inserita nelle vicende della stessa città di Siena, sia dal punto di vista ecclesiale sia dal punto di vista civile. Il carattere laicale e clericale del seminario doveva avere una ricaduta sulla contemporaneità. L'istituto educativo di una città come Siena che raccoglieva giovani per la formazione sacerdotale, ma anche per l'educazione dei nobili (i convittori) era necessariamente una presenza qualificante e non poteva non essere avvertita dall'ambiente circostante.

Da un lato la formazione del futuro clero costituiva un elemento di primaria importanza per l'incarico di un autentico "apostolato." Eppure il seminario non era l'unica via per accedere agli ordini sacri. Il Concilio di Trento aveva infatti prescritto l'erezione dei seminari come centro di formazione per il clero. Non era però esclusivo, e questo durò a lungo. L'attento esame delle fonti e dei cataloghi degli alunni mette in luce le problematiche della vita interna, rispetto ai diversi episcopati che hanno profondamente segnato la vita del seminario.

Dall'altro lato la presenza di educandi non orientati al ministero ordinato non era marginale. Le famiglie nobili inviavano al seminario i propri figli: per essi pagavano la retta. I convittori vivevano in tal modo a fianco dei chierici, ricevevano una solida educazione. Essi sarebbero diventati i futuri protagonisti della vita della città. Infine, aspetto unico per Siena, fu la presenza di due membri del "Collegio dei Balia," ossia controllori esterni per l'amministrazione del seminario. La storica simbiosi tra seminario e mondo civile del caso senese porterà i suoi positivi risultati in tempi difficili e critici per la chiesa "italiana," quali ad esempio le vicende napoleoniche e l'Unità d'Italia. Il seminario avrà modo di continuare la sua vita fino alla trasformazione del 1953. Dopo 340 anni dalla fondazione (1614) esso divenne Pontificio Seminario Regionale Pio XII, ossia luogo di formazione sacerdotale anche per i candidati delle vicine diocesi. Non fu questa una scelta facile e non ebbe quella sperata accoglienza che si

voleva. Si rendeva d'altra parte necessaria una rivisitazione delle diverse istituzioni, anche se in parte Siena ha perso la sua originalità testimoniata nei suoi lunghi decenni di vita.

Tre attenzioni del presente contributo sono importanti: anzitutto il "come" della dotazione del seminario. Questo fu un problema universale. Il ricorso alla tassa pro seminario ostacolò il più delle volte l'erezione dell'istituzione. Una volta aperto il seminario, bisognava garantirne il funzionamento. Anche per Siena diversi furono gli espedienti adottati, tra cui le importanti donazioni perpetue per il mantenimento di qualche chierico. In secondo luogo le relazioni di ogni Visita ad limina considerata costituiscono un'importante fonte documentaria sulla vita del seminario, sui suoi aspetti positivi e sui problemi particolari. È senz'altro un punto di vista, ma ben integrato con le altre fonti disponibili. Infine le regole, di cui sono trascritte in appendice quelle del 1772, testimoniano la volontà di raggiungere lo scopo dell'istituzione, la formazione del clero e l'educazione dei giovani nobili, in relazioni ai tempi e alle esigenze particolari. I principi pedagogici educativi erano diversi: dalla scuola gesuitica, alla triade di San Carlo Borromeo "pietà, studio, disciplina," fino agli spunti francesi.

Prezioso e di interesse archivistico è l'inventario di Mauro Livraga dei documenti del Pontificio Seminario regionale Pio XII dal 1954 al 2003. Il riordino delle carte effettuato in questi ultimi anni ha permesso le ricerche di questo volume e di auspicabili approfondimenti. L'autore ha strutturato il materiale rinvenuto in cinque sezioni: Amministrazione del seminario, Patrimonio, Contabilità, Podere di Mensanello e Scuola.

Infine la documentazione fotografica dei monumenti, dei luoghi e delle persone arricchisce il materiale delle fonti scritte. Tenere in considerazione gli ambienti vissuti dai seminaristi aiuta senz'altro il ricercatore a comprendere meglio la quotidianità, il perché di certe scelte o le difficoltà connesse. Le fotografie delle persone invece rendono attuale la secolare storia del seminario, quasi un invito a continuare a scrivere successive pagine nel futuro, a continuare anche il catalogo degli alunni ordinati nel primo cinquantennio del Pontificio Seminario Regionale, trascritto in appendice. I nomi dei superiori, dei chierici e convittori reperiti nei cataloghi arricchiscono lo studio per la precisione oltre che a non dimenticare una storia, che si augura possa continuare.

La ricerca di Mauro Livraga su Le carte dei seminari completa il riordino del fondo archivistico del Seminario Regionale. Nel 1998 furono trasportati tutti i documenti relativi al Seminario di Colle di Val d'Elsa, relativi al periodo 1615-1989. Il riordino precedente a quello del Livraga fu compiuto dal canonico Marcello De' Vecchi nel 1851. Questi si limitò ad una elencazione e descrizione sommaria (non sempre con lo stesso criterio), per terminare con un catalogo di tutto quanto aveva ordinato (trascritto integralmente). Dopo il De' Vecchi i

carteggi prodotti successivamente furono catalogati sotto nuove voci. Il riordino di Livraga è stato notevole. L'autore ha cercato di ricostruire l'archivio come era all'origine, suddividendo gruppi e serie di documenti. Complessivamente è strutturato in nove sezioni. Le unità inventariate sono 654.

Per l'archivio del Seminario di Montalcino, relativo al periodo 1786-1971, anch'esso portato al Seminario Regionale di Siena, il rinvenimento delle fonti è risultato alquanto lacunoso. L'archivio aveva inglobato diversi documenti del convento agostiniano, a cui subentrò il seminario. L'inventario dell'autore non si basa su un possibile modello precedente, ma sulle attività dell'istituto. L'autore ha strutturato l'archivio in tre gruppi.

Il paziente e meticoloso lavoro di riordino e di catalogazione da parte dell'autore è risultato molto utile per l'archivio dei seminari. Apparirà ancora più prezioso questo rinvenimento per la ricerca che se ne potrà fare, grazie alle suddivisione e alla possibilità di consultare i diversi fondi.

Il punto di partenza è offerto dal saggio introduttivo di Maurizio Sangalli che presenta sinteticamente la storia dei rispettivi seminari. Con attenzione ha inquadrato nel contesto storico le vicende dei due istituti, mostrandone le motivazioni della fondazione, le difficoltà (non poteva mancare il problema della dotazione e della tassa pro seminario) e l'originalità.

Istituto Superiore di Scienze Religiose di Bergamo Luca Testa



JESUIT HISTORIOGRAPHICAL NOTES

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

On 25 May 2006 Father General Peter-Hans Kolvenbach, S.J., appointed Giovanni M. Sale, S.J., of the *Civiltà Cattolica* community in Rome, director of the IHSI, to succeed Martín M. Morales, S.J. James F.X. Pratt, S.J., was also appointed administrative director of the IHSI. Father Sale studied law at the University of Sassari (Sardinia) before entering the Society of Jesus in 1987. After ordination in 1996, he pursued a doctorate in contemporary church history at the Gregorian University (Rome). Since the completion of his degree, he has been on the editorial board of *La Civiltà Cattolica* and has taught contemporary church history at his alma mater, the Gregorian University. He has written numerous articles and the following books: *Pauperismo architettonico e architettura gesuitica* (Milano, 2001); *La Civiltà Cattolica nella crisi modernista* (Milano, 2001); *Dalla Monarchia alla Repubblica* (Milano, 2002); (ed.) *Ignazio e l'arte dei gesuiti* (Milano, 2003) [This edition has since appeared in other languages.]; *Hitler, la Santa Sede e gli ebrei* (Milano, 2004); *De Gasperi, gli USA e il Vaticano all'inizio della guerra fredda* (Milano, 2005); *Popolari e destra cattolica al tempo di Benedetto XV* (Milano, 2005).

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES

Martín M. Morales, S.J., laid the foundation for the MHSI new series with *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639).* The Universidad Pontificia Comillas (Madrid) and the IHSI have agreed to co-publish monographs and/or editions of original documents, considered important for the history of the Society of Jesus. This was the first of what we hope will be many co-publications.



The second volume of the new series, R. Po-chia Hsia, *Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam*, has appeared. The price to subscribers is € 40,00; to non-subscribers, € 50,00. In 2007 a third volume should appear: Ginevra Crosignani, Thomas M. McCoog, S.J., and Michael Questier, eds., *Religious Fidelity or Political Loyalty? The Problem of Occasional Conformity in Elizabethan England* (title tentative).

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU

Subscribers to the series receive significant discounts. For example subscribers paid € 35,00 for Eric Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, another co-publication with Ashgate Press; others paid € 50,00. The most recent publication, Robert Danieluk, S.J., *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, was priced at € 40,00 for subscribers and € 50,00 for others. Carlos Sommervogel is a well-known name among scholars of Jesuit history and Jesuit literary activity. His *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, published between 1890 and 1932, quickly became known as "Sommervogel" and remains an invaluable reference for researchers. In *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, Robert Danieluk, S.J., studies the evolution of this Strasbourg Jesuit's bibliography and its place in the "great chain" of Jesuit bibliographies from the early years of the Society to the present day. The ample appendices include the prefaces of all major Jesuit bibliographies, and previously unpublished correspondence.

Within the next twelve months, we anticipate four new volumes: Thomas M. McCoog, S.J., ed., *The Reckoned Expense: Edmund Campion and the Early English Jesuits*, a second edition with additional material; Paul Shore, *Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania*; Victor Houliston, *Catholic Resistance in Elizabethan England: Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580-1610*; and Eva

Fontana Castelli, *"La Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù.*.

MISCELLANEOUS PUBLICATIONS

The IHSI published Jordi Roca, S.J., *Numismática Ignaciana* to commemorate the 450th anniversary of the death of Ignatius Loyola. Based on Father Roca's own collection of medallions, this beautifully illustrated volume reproduces in color more than four hundred medals from the late 16th century to the present. Students of Ignatian iconography will be able to trace the portraits used on the medals to print sources. Equally interesting, the reverse sides depict favorite Jesuit images such as the Madonna della Strada and the Madonna Salus Populi, as well as particular Jesuit devotions, like the Sacred Hearts of Jesus and Mary, the Holy Family, Mater Dolorosa, Immaculate Conception, and the Guardian Angel. Such medals were important to early Jesuit missionaries. Examples of medals brought by missionaries to the New World have been uncovered in Huron archeological sites in Canada and New York. The volume is not intended as an exhaustive, definitive study, but as the first step in the exploration of a previously neglected area of Ignatian iconography. It would be of interest to any scholar of Ignatian iconography and/or Roman Catholic material culture.

The IHSI website is currently being revised and updated. The new site can be viewed at: http://www.ihsiroma.org

Please send any comments or queries to: < >

AD INFORMATIONEM

ANTWERP

On the occasion of the Jesuit jubilee of 2006, the University Center Saint Ignatius in Antwerp organized a series of lectures on four prominent Jesuits from the Low Countries. Two speakers addressed each subject:

23 February 2006 Nicolas Standaert, S.J. (Catholic University, Louvain) and Noël Golvers (Ferdinand Verbiest Instituut, Louvain) on Ferdinand Verbiest, S.J. (Kortrijk 1623-Beijing 1688).

30 March 2006 Paul Begheyn, S.J. (Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam), and Guido Marnef (University, Antwerp) on Peter Canisius, S.J. (Nijmegen 1521-Fribourg 1597).

26 October 2006 Toon Van Houdt (Catholic University, Louvain) and Guido Erreygers (University, Antwerp) on Leonardus Lessius, S.J. (Brecht 1554-Louvain 1623).

23 November 2006 Marc Lindeijer, S.J. (Dutch Jesuit Archives, Nijmegen) and Henri de Waele (Radboud University, Nijmegen) on Robert Regout, S.J. (Maastricht 1896-Dachau 1942).

Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam — Paul Begheyn, S.J.

LEUVEN

Open Letter to All Researchers into Matters Jesuit

Dear fellow researcher,

You may have read the announcement published in an earlier issue of *AHSI* 54 (2005) 533-35. In it we elaborated on the history of the Jesuitica collection held in Leuven, Belgium, at the Maurits Sabbe Library (K.U.Leuven, Faculty of Theology). We announced the presence on the web of a new site, pertaining to matters Jesuit. This site is part of a project at the Katholieke Universiteit Leuven, Belgium (K.U.Leuven) which endeavors to stimulate research into the spirituality and history of the Society of Jesus, on the basis of the existing rich collection of books which the Society in Flanders has treasured for so long. A first move towards benefitting from the collection in the fullest sense is the incorporation of these volumes in the existing university library database (with an in-depth description). This work will take a few years to finish, but meanwhile the results can be followed on-line thanks to the website where these books can be found together, searchable by author/Jesuit concerned, title or date. The list of biographical data, pseudonyms, call names can be added to endlessly and is equally searchable. This website thus serves as a passage to the full university database (Libis^{ng}).

Moreover, the website envisages becoming a meeting place for researchers worldwide on matters Jesuit (spirituality or other disciplines). To that end news items are posted (e.g. exhibits worldwide), and a researchers' corner has been created, where new articles or books can be signalled to the webmaster who in turn notifies those who subscribed, so they can check these research results. Finally, a links page has been developed, with links classified under different (S.J.) categories such as: *Jesuitica* (narrow sense), libraries, miscellaneous, periodicals, research centres, spirituality, S.J.-links, universities.

To make this webpage truly an interactive meeting place for researchers of many different scientific disciplines, the collaboration of everybody, Jesuit and non-Jesuit alike, is hereby solicited.

1) In the first place, we invite you to **visit** the site, and see for yourself what opportunities it could offer you.

2) In the second place, we invite you to **sign up** via the "research"-button of the site for the list-server. You will be notified whenever a new item has been posted. The items added remain on the site (at least for a year).

3) we furthermore invite you to send us your **comments**, additions, corrections on any item you find on the site.

4) we also invite you to notify us about **upcoming events**, like jubilees of historical persons, exhibitions, colloquia, etc. wherever they may be held, so our "news page" can be regularly updated.

5) we definitely invite you to send in the titles of newly published/discovered **books or articles** regarding matters Jesuit via the "research"-button of the site.

6) and lastly, we invite you to **spread the word** among your colleagues and fellow researchers in your home base, or far away.

At your service,
Fr. Rob Faesen, S.J., director
Bernard Deprez, researcher
Jan Verkoyen, webdeveloper

K.U.Leuven Bernard Deprez

CONFERENCES

SALT LAKE CITY

The Sixteenth Century Studies Conference held its annual meeting at Salt Lake City, Utah, from the 26th to the 28th of October 2006. Among the many papers, the following explicitly treated Jesuit topics:

Barbara M. Fahy, Albright College, "Visual Images and Written Text in the Jesuit Church at Antwerp: Ideals and Hopes for Anxious Times."

Ulrike Strasser, University of California, Irvine, "Conversing with God, Converting the Globe: Loyola's 'Language of the Heart.'"

Alison C. Fleming, College of the Holy Cross, "The Vision of La Storta: Word, Image and Experience in the Life of St. Ignatius of Loyola."

Susan Spruell Mobley, Concordia University Wisconsin, "Religious Dissidence and the Society of Jesus in early Modern Bavaria."

Thomas Cohen, Catholic University of America, "The Decision to Exclude Men of Jewish and Muslim Descent from the Society of Jesus."

Kathleen M. Comerford, "'I Can't Imagine It Won't Bear Fruit': Jesuits, Politics and Heretics in Siena and Neighboring Regions."

GOA

To commemorate the jubilee of the three Jesuit companions, Ignatius Loyola, Francis Xavier, Pierre Favre, the Xavier Centre of Historical Research of the Goa Province (Goa, India) together with Bihar Social Institute of Patna Province, (Patna, India) organized a national seminar at the Xavier Centre titled "Jesuit Presence in South Asia: Identity, Discontinuity and Initiatives," 5-7 April 2006. Twelve papers by Jesuits and others were read. Eduardo Faleiro, Commissioner for Non-Resident Indian Affairs delivered the inaugural speech. The papers will soon be published.

The Xavier Centre will host another international seminar in collaboration with the Institutum Historical Societatis Iesu, Rome, "In Honour of St Francis Xavier: Jesuit History, Culture and Identity," 27-28 December 2006. About 18 speakers will present papers. The Archbishop-Patriarch of Goa, Most Reverend Filipe Neri Ferrao, Vice-Chancellor of Goa University Prof. P.S. Zacharias, Eduardo Faleiro, Commissioner for Non-Resident Indian Affairs, and Consul-General of Portugal in Goa, Dr Pedro Cabral Adao will also speak.

The University of Navarre in collaboration with the Government of Navarre, the Commission for the Fifth Centenary of Saint Francis Xavier in Portugal, the Spanish Embassy in Delhi, the Embassy of Portugal in Delhi (Camoens' Institute), the University of Delhi, the Nehru University (New Delhi) and the Xavier Centre of Historical Research will organise an International Conference titled "Bridging Europe with Asia: Francis Xavier and His Time" (which includes Religion, Philosophy, Art and Literature) at the Xavier Centre, 22-25 of January 2007. About 40 participants will present papers.

Among the speakers are:

Savio Abreu, Xavier Centre of Historical Research, Goa, "Popular Religiosity and Syncretic Practices in Goa–Western and Eastern influences."

Javier Añoveros, Fundación San Francisco Javier, "La pedagogía misionera de Javier."

Ignacio Arellano, Universidad de Navarra, "Diálogos javerianos de la Real Academia de la Historia de Madrid (II). Los diálogos de Goa."

Fred de Armas, University of Chicago, "From Goa to Lisboa: Imperial, Erotic and Hagiographic Storms in Tirso's *Escarmientos para el cuerdo.*"

Manuel Cadafaz Matos, Centro del Libro, Lisboa, "Uma edição desconhecida dos prelos jesuíticos de Goa, de 1624, Traça da Pompa Triunfal...[n]a canonização... de S. Francisco Xavier (e outros dados para a História da Imprensa cristã em língua portuguesa no Industão lusófono do séc. XVII)."

Aparajit Chattopadhyay, Nehru University, Delhi. "Vidas de San Francisco. Problemas de traducción."

Javier Díez de Revenga, Universidad de Murcia, "San Francisco Javier en la Literatura Española (Notas al libro del P. Elizalde medio siglo después)."

Santiago Fernández Mosquera, Universidad de Santiago, "San Francisco Javier como escritor."

Carmen García Valdés, Universidad de Navarra, "Tras los pasos del jesuita Vicente Alemany: la sociedad filipina a mediados del s. XVIII."

Pablo Gil, University of Chicago, "Saint Francis and the Issue of 'Viscainos' in the 16th Century Spanish Literature."

Mahesh Gopalan, St. Stephen's College, Delhi University, "The Changing Character of the Mission: Francis Xavier, Nobili and the Parava Fishing Community."

Mariano Iturbe, Somaiya Bharatiya Sanskriti Peetham, Bombay, "The Years of St. Francis Xavier as a Student at the University of Paris."

Tomás Jiménez Juliá, Universidad de Santiago de Compostela, "El español del siglo XVI a través de las cartas de San Francisco Javier."

Jose Kalapura, S.J., Director, Bihar Social Institute, Digha Ghat P. O., "In Xavier's Footsteps: Jesuit Travellers and Mapping of Cultures in Asia."

Pius Malekandathil, Sree Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady, Kerala, "St.Francis Xavier and Kerala Society."

Carlos Mata, Cátedra S. F. Javier, "Tres vidas en verso de San Francisco Javier: Matías Vivero (1620), Francisco de Lancina (1682) y José de Villarroel (1736)."

Délio de Mendonça, S.J., Xavier Institute for Historical Research, Goa, "Jesuit Contribution through Knowledge Information to Cultural Exchange between Europe and India."

Juan Monsalve, Teatro de la Memoria. Bogota-Colombia, "Javier, argonauta espiritual."

Mukherjee Indrani, Nehru University, "The Jesuits and Catholicism as Counter-Hegemonic in Latin America."

A. Mathias Mundadan, C.M.I.., "St Francis Xavier in South India (Kerala, & Tamilnadu)."

Cristina Osswald, Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade, Universidade do Porto, "The Tomb of St Francis Xavier: Aspects of its Commission and Devotion."

Maragita Piñero, Real Escuela de Arte Dramático de Madrid, "Elementos escénicos en las comedias de San Francisco Javier."

Maria Idalina Resina Rodrigues, Universidad de Lisboa, "S. Francisco, beato e santo: Representações seiscentistas."

Nicasio Salvador, Universidad Complutense, "Las cartas de San Francisco Javier desde Oriente."

Sovon Sanyal, Nehru University, "Christian Missionaries and Their Contributions to Bengali Literature: Focus on Assumpcao's *Crepaxaster Otho, Bhed.*"

Vitor Serrao, Universidad de Lisboa, "Uma Vida em Imagens–S. Francisco Xavier e a pintura portuguesa do século XVII."

Javier Vergara Ciordia, UNED, Madrid, "Los Jesuitas y la educación: la enseñanza de la gramática."

Xavier Centre of Historical Research, Goa — Délio de Mendonça, S.J.

Centro Inter-Universitario de História da Espiritualidade, Universidade do Porto — Cristina Osswald

PORTO

Nos 500 anos do Nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o Mundo

A Reitoria da Universidade do Porto, em colaboração com o CIUHE (Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade) e o Centro de História da FLUP, duas das suas unidades de I&D, promove, no V Centenário do nascimento do "Apóstolo das Índias," um conjunto de conferências, seguidas de uma mesa-redonda, em que serão expostas e debatidas as implicações e consequências da sua acção evangelizadora, bem como "representaçõe" literárias e iconográficas.

13 de Novembro de 2006

Ignacio Arellano Ayuso, Universidade de Navarra, "La comicidad en la comedia jesuítica javeriana."

Jahannes Meier, Universidade de Mainz, "'Totus mundi nostra fit habitatio,' jesuítas alemanes en la América de Língua Espanhola e na América de Língua Portuguesa."

Christoph Nebgen, Universidade de Mainz, "Francisco Javier en la religiosidad popular alemana en los siglos XVI y XVII."

Michael Müller M.A., Universidade de Mainz, "Jesuítas 'alemanes' en las misiones de indígenas en las antiguas províncias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII)."

Cristina Osswald, Centro Inter – Universitário de História da Espiritualidade, Porto, "São Francisco Xavier no Oriente–aspectos de devoção e iconografia."

Mesa Redonda: 18h00

Moderador: João Marques, Universidade do Porto

Organização: Reitoria da Universidade do Porto em colaboração com o Centro Inter - Universitário de História da Espiritualidade (CIUHE) e o Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

MONFORTE SAN GIORGIO

Padre Stefano Tuccio S.I.

Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma

24-25 agosto 2006

Franca Angelini, "Il teatro dei Gesuiti nel teatro del Seicento."

Michela Sacco Messineo, "Il teatro dei Gesuiti in Sicilia."

Giovanni Isgrò, "Gli inizi del teatro gesuitico e le premesse per l'evoluzione della cultura dello spettacolo in Sicilia."

Leonardo Fuduli, "La famiglia Tuccio nel territorio di Monforte tra Quattrocento e Conquecento."

Giuseppe Cannata, "Archeologia della memoria. Paesaggi siciliani nel Cinquecento."

Mirella Saulini, "Padre Stefano Tuccio S.I. oratore a Rome."

Rosario Moschero, "Alle origini dell'insegnamento gesuitico: gli aspetti scientifici della *Ratio Studiorum* e l'opera di Stefano Tuccio."

Grazia Musolino, "L'altare del SS. Sacramento della Chiesa Madre di Monforte san Giorgio: soluzioni iconografiche ed allegorie spirituali, riflessioni ed ipotesi su un possibile contributo di Stefano Tuccio."

DEATHS

Sami Kuri, S.J. (1916-2006)

Né à Mexico-City, Mexique, le 18 septembre 1916, de parents libanais émigrés (d'où le nom hispanisé du nom original de "el-Khoury"), le Père Sami Kuri est revenu avec sa famille au Liban, où il a poursuivi toute sa formation scolaire. Il entre le 7 novembre 1937 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Bikfaya, au Liban, dans la Province de Lyon, et après avoir accompli toutes ses études ecclésiastiques au Liban, il est ordonné prêtre, le 30 mai 1948, dans le rite maronite, à Beyrouth. Après un Troisième An à Paray le Monial (France), il est pour quelques années au service du Collège à Beyrouth, et devient, en 1953, sous-Directeur et ensuite Directeur de l'Imprimerie Catholique à Beyrouth avec la Maison d'édition. En 1965, le Père est nommé Provincial de la vice Province du Proche Orient (qui était devenue indépendante en 1957). Comme Provincial, il prépara une restructuration de la Province, qui prit effet, en 1968, avec un nouveau Provincial. Durant une vingtaine d'années, il assuma plusieurs fonctions: Chancelier de la Faculté de Droit de l'Université Saint Joseph, Supérieur de la Résidence de Beyrouth, ensuite de celle de Tanaïl, Directeur du Séminaire Oriental, Directeur du Cercle de la Jeunesse. Il fut également chargé du chantier de la nouvelle Résidence St Joseph, y compris du déménagement final, presque toujours sous le régime de la guerre du Liban (1975-1990), qui fréquemment entravait le travail.

Les très nombreuses difficultés rencontrées, avec de parfois longues interruptions dues aux hostilités, lui ont donné l'occasion de faire un séjour prolongé à Rome, à l'Institut Historique de la Compagnie de Jésus, pour y faire des recherches sur les débuts de la présence jésuite au Proche Orient, et qui ont abouti en un article et en deux *Monumenta* (avec lesquels, d'ailleurs, il inaugura une nouvelle série: les *Monumenta Proximi Orientis*). Ce fut pour lui l'occasion de ramasser ce qu'il pouvait trouver dans les différentes archives romaines, concernant les premières années de la Nouvelle Compagnie au Proche Orient.

Après avoir terminé deux volumes, le Père n'a pas poursuivi ses recherches sur le première Compagnie au Proche Orient, par l'installation des Résidences d'Alep, de Damas, etc. Mais il s'est consacré davantage à des publications concernant les débuts de la Nouvelle Compagnie au Proche Orient. Il y avait été aidé par le fait qu'il était redevenu, en 1990, Directeur de l'Imprimerie Catholique et, en même temps archiviste de la Province, de sorte qu'il disposait de tous les matériaux. Il était servi par les multiples travaux préparatoires, à l'état de manuscrits, des anciens historiens et archivistes de la Province: les Pères Louis Abougit (1819-1895), Camille Bonnet (1855-1944), Antoine Rabbath (1867-1913), Gabriel Lebon (1864-1942), Gabriel Levenq (1868-1938) et Henri Jalabert (1913-1999). Bien que le titre du livre ne soit pas des plus heureux (l'histoire du Liban n'y est pas réellement présentée), l'on y apprécie

surtout les notes explicatives, car le Père, arabophone, avait accès aux sources manuscrites arabes, à Rome, ou aux archives du Patriarcat maronite, à Bkerké.

En 2002 (il avait 86 ans), un sérieux accroc de santé mit une fin subite à tous ses travaux. Il fût admis dans une maison de repos, où il s'est éteint le 5 avril 2006.

Bibliographie du Sami Kuri, S.J.

Monumenta Proximi Orientis I, III (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1989-1994) MHSI 136, 147.

Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites, 3 vols. (Beyrouth: Dar el Machreq éditeurs, 1985-1996).

"Vocations orientales à la Compagnie de Jésus aux XVI°, XVII° et XVIII° siècles," *AHSI* 56 (1987) 117-154.

"Cheikh Ibrahim Yazigi et l'Imprimerie Catholique entre 1872 et 1881," *Al-Machriq* 65 (1991) 125-47.

"L'Imprimerie Catholique de Beyrouth. Esquisse d'un catalogue des imprimés (1848-1888)," *Annales de l'Institut de Lettres Orientales* 7 (1993-1996) 75-137.

Beyrouth Charles Libois, S.J.

Antonio María de Aldama Pruaño, S.J. (1908-2005)

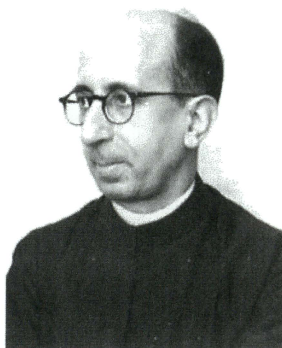
In memoriam

Insigne estudioso del Instituto de la Compañía de Jesús, especialmente de la Fórmula y de las *Constituciones*, colaborador de esta revista y miembro del Institutum Historicum Societatis Iesu, falleció en Roma el 16 de marzo de 2005, a la edad de 97 años.

Había nacido el 4 de marzo de 1908 en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz) de una distinguida familia vasco-andaluza, muy cristiana, de la que todos los hijos que sobrevivieron a la primera infancia entraron en la vida religiosa, tres varones en la Compañía y dos mujeres en las Esclavas del Sagrado Corazón; los padres lo hicieron también al fin de su vida, la madre en la Orden de la Visitación de Nuestra Señora (Salesas) y el padre en la Compañía. Antonio ingresó en el noviciado de la Provincia Bética en Granada, España, el 14 de agosto de 1924, e hizo los votos del bienio en El Puerto de Santa María el 15 de agosto de 1926. Cursó allí, en la etapa del juniorado, los estudios de Retórica (1926-27) prolongándolos en Aranjuez (Madrid) (1927-29), en previsión de un futuro destino a ser profesor de juniores. Inició los estudios de Filosofía en

Granada (1929-31) y, a causa de la disolución de la Compañía de Jesús por la II República española, hubo de continuarlos en el filosofado de la Provincia de Castilla en Marneffe, Lieja, Bélgica (1931-32). Hizo el Magisterio en la casa de formación de Ruysbroeck, Bélgica (1932-1933). Estudió la Teología en Inglaterra, en el Heythrop College, Oxon (1933-37). Recibió la ordenación sacerdotal en Entre-os-Ríos (Portugal) el 30 de julio de 1936. Fue profesor en la casa de probación de Loulé, Portugal (1937-38), y estuvo destinado por algún tiempo en la Residencia de Sevilla, actuando como capellán militar, al final de la guerra civil española (1938-39). Realizó la Tercera Probación en Salamanca (1939-40), emitiendo sus últimos votos en Frascati, Italia, el 15 de agosto de 1941.

Pasó todo el resto de su vida en Roma, primero en la Curia, como Sustituto del Secretario para la Asistencia de España (1940-45) y luego como Secretario de la Compañía (1945-50), año y medio con el Vicario General P. Charles de Boynes y con el P. Jean B. Janssens en los primeros años de su generalato. En 1950 cesó en este cargo y se le confió la preparación de una nueva edición actualizada del *Institutum Societatis Jesu.*



Tomó parte en las Congregaciones Generales XXIX (1946) y XXX (1957) como Elector de la Provincia Bética, siendo elegido Secretario para la elección del General en la primera de ellas, y como Procurador de la misma Provincia en las Congregaciones de Procuradores LXIII (1953) y LXIV (1961), en la que también fue elegido Secretario. Colaboró como experto del Instituto en la preparación de la Congregación General XXXI, y durante ella ayudó a su Secretario en la redacción de las *Actas.*

En 1954 fue destinado a la Casa de Escritores de San Pedro Canisio, Roma, y en ella permaneció hasta su muerte, dedicado principalmente, durante los primeros años, a cumplir el encargo recibido. De este tiempo proviene un estudio suyo inédito, exactísimo y exhaustivo, sobre los privilegios de la

Compañía, en orden a su publicación en la proyectada edición del *Institutum Societatis Jesu*, que ha resultado ser muy útil para la revisión de los mismos efectuada hace ahora diez años, y también la edición por él preparada (la última edición oficial aparecida) de *Societatis Iesu Constitutiones et Epitome Instituti* (Romae: Apud Curiam Praepositi Generalis 1962), que reproduce, con algunas actualizaciones, la primera edición, también preparada por él, aparecida en 1949.

Al mismo tiempo, colaboraba en el Instituto Histórico y realizaba por su parte un admirable trabajo de estudio de la Fórmula del Instituto y de las *Constituciones de la Compañía*, que le ocupó ya toda su vida y del que dan cumplido testimonio las numerosas publicaciones suyas que irían apareciendo en años sucesivos. Colaboró intensamente, desde el primer momento, con el Centro Ignaciano de Espiritualidad (CIS), creado por el P. Pedro Arrupe el 6 de noviembre de 1969 para promover el estudio y la divulgación de la espiritualidad ignaciana y jesuítica y hacer frente a los nuevos problemas que surgían. Precisamente el CIS le sirvió luego de editor y divulgador de casi todos sus estudios.

En sus estudios sobre la Fórmula del Instituto y de las *Constituciones* de la Compañía, de carácter marcadamente textual (aunque no exclusivo), evidencia un trabajo extraordinario y minucioso de documentación, una honda y vastísima sabiduría jesuítica y una sólida doctrina. Ignacio Echaniz S.J, lo expresa justamente así en su Presentación del Comentario a la Parte VI de las Constituciones, cuyo original preparó él para la edición: "El P. de Aldama conoce como nadie tanto el texto de las *Constituciones* como su génesis. Puede citar textos paralelos o convergentes para ilustrar el sentido de un pasaje, lo que confiere una gran garantía a sus afirmaciones. Más extraordinario aún, si cabe, es el conocimiento que muestra de los manuscritos, que ha estudiado de primera mano y con increíble minuciosidad. ... Se remonta 'río arriba' en la génesis del texto hasta dar con su origen y establecer, a través de los extractos preparados por Polanco, si un concepto o directriz es idea original de Ignacio o proviene de las Reglas de los Franciscanos o los Dominicos. Es más, estudiando 'al microscopio,' por así decirlo, los textos ignacianos y comparándolos, nos puede decir cómo se fue conformando el pensamiento del fundador." Si estos estudios (publicados, por cierto, muy modestamente por el CIS) son hoy de gran utilidad para el conocimiento profundo de los documentos fundacionales de la Compañía, no será posible prescindir de ellos en la investigación futura acerca de los mismos.

A su profundo conocimiento de los textos básicos de la espiritualidad de la Compañía supo unir el P. de Aldama una espiritualidad jesuítica personal de altos quilates, que le granjeó justamente en su entorno la fama de jesuita ejemplar. Persona humilde y apacible, más bien recoleta e intensamente dedicada a su trabajo, participaba regularmente en la vida de su comunidad. Como hombre prudente y discreto, de sabio consejo y generosamente servicial,

fue un director espiritual y confesor muy estimado no sólo de los miembros de su comunidad, sino de otras muchas personas de dentro y de fuera de la Compañía, especialmente sacerdotes y personas consagradas.

Al final de su vida, la pérdida progresiva de la vista y, más tarde, también del oído y la debilidad de la edad avanzada le fueron impidiendo el trabajo habitual, obligándolo finalmente a vivir retirado en la enfermería de las casas interprovinciales de Roma, desde donde todavía, mientras pudo, acudía ejemplarmente cada tarde a confesar en la vecina Iglesia del Espíritu Santo in Sassia.

*** *** ***

Sigue, a continuación, una lista de sus principales publicaciones, referidas todas a temas jesuíticos, no pocas de ellas traducidas a otros idiomas y algunas ampliamente difundidas en la Compañía, ordenadas por orden cronológico de aparición:

Vestigia Sanctorum Societatis Iesu in Urbe Roma, Roma, Apud Postulationem Generalem Societatis Iesu, 1953, 31 p.

"De coadiutoribus Societatis in mente et in praxi sancti Ignatii," *AHSI* 38 (1969) 389-430.

"La composición de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús," en *Dossier "Constitutiones" A*. Roma, C.I.S. 1972, pp. 29-62.

"Evolución de la sexta parte de las Constituciones en cuadros sinópticos," *ibidem*, pp. 126-29.

Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús. Roma, C.I.S. 1973, xxiv-246 pp.

"Los *Ejercicios Espirituales* son alma de las *Constituciones*?," en *Recherches Ignatiennes*, Roma, C.I.S. 1974, 16 p.

Imagen ignaciana del jesuita en los escritos de Polanco. Extractos. Selección, notas e introducción. Roma, C.I.S. 1975, 164 pp.

Unir a los repartidos. Comentario a la octava parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús. Roma, C.I.S. 1976, xix-269 pp.

"La misión centro focal de las Constituciones ignacianas," en AA. VV., *Ejercicios-Constituciones, unidad vital*, Bilbao, Mensajero 1976, pp. 272-286.

"Enumera la Fórmula del Instituto al mismo nivel los ministerios espirituales y las obras de caridad?," en *Recherches ignatiennes*, Roma, C.I.S. 1976, 11 pp.

"Peculiarem curam circa puerorum eruditionem," ibidem, 1977, 23 pp.

"Origine e storia della Formula dell'Istituto," en AA. VV., *La Formula dell'Istituto S.J.*, Roma, C.I.S., 1977, pp. 9-31.

Iniciación al estudio de las Constituciones, Roma, C.I.S. 1979, 296 pp.

Notas para un estudio de la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús, Roma, C.I.S. 1982, 126 p.

Comentario a la IX Parte de las Constituciones. El General de la Compañía de Jesús, su persona y su gobierno, Roma, C.I.S. 1982, 179 pp.

La Vida Religiosa en la Compañía de Jesús. Comentario a la parte VI de las Constituciones, Roma, C.I.S. 1989, xix-450 pp.

Guida a Roma Ignaciana. Sille orme di Sant'Ignazio di Loyola, Casale Monferrato, Ed. Piemme 1990, 110 pp.

A estos títulos hay que añadir los de numerosos artículos suyos publicados en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (Roma/Madrid, 2001).

Curia Generalizia, Roma — Urbano Valero, S. J.

Francis O. Edwards, S.J. (1922-2006)

Historian of Elizabethan and Jacobean Catholicism, collaborator in the Cause for the Canonization of the Forty Martyrs, archivist of the English (later British) Province of the Society of Jesus, and director of the ARSI, Francis Oborn Edwards, S.J., died in London on 14 September 2006.

Born on 16 January 1922 at Clapham, South London, Francis was educated at Sir John Bowyer's (elementary) School, Clapham, and at Walter St John's Public School, Battersea. He was a member of the Church of England. From 1939 until 1942 he read history at Birkbeck College, University of London. From 1942 until 1946 he saw action in north Africa, Italy (including Monte Cassino) and Austria in the Ayrshire Yeomanry (the 152 Field Regiment of the Royal Artillery). On 15 January 1944, he was received into the Roman Catholic Church at Sainte Jeanne d'Arc, Constantine, Algeria. Three years later, he explained that reading history led him to the Catholic Church. Discharged in 1946, he completed his undergraduate degree and prepared for admission into the Society of Jesus at Campion House, Osterley. On 7 September 1947, he entered the noviceship at Roehampton. He completed philosophy at Heythrop College (Oxon.), a diploma in education at Manresa College, and theology at the Gregorian University. He was ordained at the Church of Sant'Ignazio, Rome, on 6 July 1957. After a fourth year of theology and tertianship at St Beuno's, North Wales, Francis was sent to Farm Street (London) as archivist, and as assistant to Leo Hicks, S.J., the province's historian. In 1964 Edwards was named province historian.



With encouragement from Father Hicks, Francis embarked on a thorough investigation of the Ridolphi Plot. Two books followed: *The Dangerous Queen* (London, 1964) and *The Marvellous Chance: Thomas Howard and the Ridolphi Plot* (London, 1968). The following year he published his first work on what would become his major preoccupation, the Gunpowder Plot: *Guy Fawkes: The Real Story of the Gunpowder Plot* (London, 1969). He later translated an autobiographical account of the Plot, written by the English Jesuit Oswald Tesimond: *The Gunpowder Plot: The Narrative of Oswald Tesimond alias Greenway* (London, 1973; reprinted 2005). He also translated the Elizabethan portion of Henry More, S.J., *Historia Provinciae Anglicanae Societatis Iesu: The Elizabethan Jesuits* (London, 1981). In 1985, he published the first complete history of the Jesuits in England: *The Jesuits in England* (London, 1985).

Francis played major roles in various organizations during this period: the Royal Stuart Society, Catholic Archivists, Catholic Record Society, and Ecclesiastical History Society, among others. In 1969, he was elected fellow of the Royal Society of Antiquaries, the first Jesuit since the Victorian John Morris to be so honoured. The following year he was elected fellow of the Royal Historical Society. He also collaborated with the IHSI on the Jesuit *Diccionario.*

In 1986, Father General called Francis to Rome to succeed Eduard Lamalle, S.J., as director of ARSI. He remained only three years as tensions regarding security, the relocation of the archives, and relations with the IHSI affected his health. He returned to Farm Street as a writer and a member of the parish staff. His long-delayed and much abbreviated *Robert Persons: The Biography of an Elizabethan Jesuit* (St Louis, 1996) finally appeared.

Francis's arguments that the Gunpowder Plot and, indeed, almost all the so-called plots and conspiracies in the sixteenth- early seventeenth century, were fabricated by the Cecils (father William and son Robert) to consolidate their power and to prevent concessions to Catholics, are not widely accepted. Many historians found his historiography too confessional. He devoted the last ten years to what he hoped would be his *magnum opus*–a three volume exposition of the Cecils and their tactics, an exposition in which he would discuss the objections of his critics. *Plots and Plotters in the Reign of Elizabeth I* (Dublin, 2002) and *The Succession, Bye and Main Plots of 1601-1603* (Dublin, 2006), have appeared.

He completed the manuscript of the third volume "The Enigma of Gunpowder Plot 1605: The Third Solution" over the summer. It is hoped that this volume will be published in the foreseeable future.

Institutum Historicum Societatis Iesu, Rome — Thomas M. McCoog, S.J.

Stjepan Schmidt, S.J. (1914-2006)

Nato a Djakovo, nella Slavonia (già Impero Austriaco-Ungarico) il 12 luglio 1914, entrò nella Compagnia a Zagreb (già Jugoslavia) il 14 agosto 1932, e dopo la retorica e filosofia in Pullach (Germania) e teologia primo in Sarajevo e poi a Roma, fu ordinato sacerdote nel 10 luglio 1943. Fece la laurea nel Pontificio Istituto Biblico (Roma). Fu segretario di medesimo Istituto per sei anni (1953-59), e, nello stesso tempo, archivista nel Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, poi segretario particolare del Cardinale Agostino Bea (1959-68), e del suo successore il Cardinale Jan Willebrands (1970-94), ambedue presidenti del Consiglio. Dopo diversi articoli rese pubblico il suo *opus magnum*, *Agostino Bea: Il Cardinale dell'Unita* (Roma, 1987). Fu pubblicata pure un'altra edizione, più breve, *Agostino Bea cardinale dell'ecumenismo e del dialogo* (Milano, 1996). L'opera originale era versata in lingua tedesca: *Augustin Bea Kardinal der Einheit* (Graz/Wien/Köln, 1989) ed inglese *Augustin Bea: The Cardinal of Unity* (New York, 1992). Ha pubblicato in croato anche il diario degli Esercizi spirituali del Cardinale Bea: *Duhovni dnevnik* (Zagreb, 1974) e molti articoli sull'ecumenismo nella rivista per filosofia e scienze religiose *Obnovljeni život*. Dal 1995 fino al suo ricovero nell'infermeria nel 2003, a causa della debolezza fisica, è stato archivista nell'ARSI. Ha continuato il suo lavoro anche nell'infermeria fino a tre o quattro settimane prima della sua morte il 5 novembre, la festa di Tutti i Santi della Compagnia.

Curia Generalizia, Roma — Ivan Knafeljc, S.J.



predicatore gesuita: Giulio Mazarini" (139-58); Giovanna Zanlonghi, "Il teatro nella pedagogia gesuitica: una 'scuola di virtù'" (159-90); Lydia Salviucci Insolera, "L'uso di immagini come strumento didattico-catechetico nella Compagnia di Gesù" (191-209); Robert A. Maryks, "La *consolatio* nel ministerio della confessione dei primi Gesuiti" (211-27); Arnold I. Davidson, "Gli esercizi spirituali nella filosofia contemporanea" (229-44); Michele Ranchetti, "Sugli Esercizi Spirituali di Hopkins" (245-50); Roberto Righi, "*Intercedente mora.* Martin Delrio e la *fascinatio*" (251-78); Bernhard Teuber, Christian Wehr, "Exercices spirituels et écriture baroque chez Quevedo" (279-91); Manfred Hinz, "Agudeza e Progymnasmata" (293-314); Barbara Mahlman-Bauer, "Antonio Possevino's *Bibliotheca selecta.* Knowledge as a weapon" (315-55); Luca Curti, "Dante e il canone letterario da Bellarmino a Bettinelli" (357-78); Amedeo Quondam, "il metronomo classicista" (379-507); John W. O'Malley, S.J., "Concluding remarks" (509-21).

Malek, Roman (in connection with Peter L. Hofrichter). *Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia.* [Collectanea Serica.] (Sankt Augustin/Nettetal: Institut Monumenta Serica/Steyler Verlag, [2006]. Pp. 701. Illus. € 65.00. Paperback.) Peter L. Hofrichter, "Preface" (11-14); Ramon Malek, "Editorial Introduction" (15-19); Matteo Nicolini-Zani, "Past and Current Research on Tang *Jinjiao* Documents: A Survey" (23-44); T.H. Barrett, "Buddhism, Daoism and the Eighth Century Chinese Term for Christianity. A Response to Recent Work by Antonino Forte and Others" (45-53); Stephen Eskildsen, "Parallel Themes in Chinese Nestorianism and Medieval Daoist Religion" (57-91); Chen Huaiyu, "The Connection between *Jingjiao* and Buddhist Texts in Late Tang China" (94-113); Max Deeg, "Towards a New Translation of the Chinese Nestorian Documents from the Tang Dynasty" (115-31); Lin Wushu, "Additional Notes on the Authenticity of Tomioka's and Takakusu's Manuscripts" (133-42); Gunner B. Mikkelsen, "Haneda's and Saeki's Editions of the Chinese Nestorian *Zhixuan anle jing.* A Comment on Recent Work by Lin Wushu" (143-48); Wang Ding, "Remnants of Christianity from Chinese Central Asia in Medieval Ages" (149-62); Ge Chengyong, "The Live Style of Nestorian Preachers and Their Cultural Influence on China during the Tang Dynasty" (163-74); Jürgen Tubach, "Deuteronomistic Theology in the Text of the Stele of Xi'an" (175-80); Benoit Vermander, "The Impact of Nestorianism on Contemporary Chinese Theology" (181-94); Zhou Liangxiao, "Chinese Nestorianism in the Jin and Yuan Dynasties" (197-207); Niu Ruji, "Nestorian Inscriptions from China (13th-14th Centuries)" (209-42); Geng Shimin, "Reexamination of the Nestorian Inscription from Yangzhou" (243-55); Xie Bizhen, "The History of Quanzhou Nestorianism" (257-75); Samuel N.C. Lieu, "Nestorian Remains from Zaitun (Quanzhou) South China" (277-91); Majella Franzman and Samuel N.C. Lieu, "A New Nestorian Tombstone from Quanzhou: Epitaph of the Lady Kejamtâ" (293-302); Tjalling Halbertsma, "Some Notes on Past and Present Field Research

on gravestones and Related Stone Material of the Church of the East in Inner Mongolia, China. With 21 Illustrations of the Hulsewé-Wazniewski Project in Inner Mongolia" (303-19); Ken Parry, "The Art of the Church of the East in China" (321-39); Peter Zieme, "A Cup of Cold water. Folios of a Nestorian-Turkic Manuscript from Kharakhoto" (341-45); Pier Giorgio Borbone, "Princess Sara's Gospel Book. A Syriac Manuscript Written in Inner Mongolia?" (347-48); Tang Li, "Sorkaktani Beki: A Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court" (349-55); Maurizio Paolillo, "A Nestorian Tale of Many Cities. The Problem of the Identification of Urban Structures in Önggüt Territory during the Yuan Dynasty according to Chinese and Western Sources" (357-73); Heleen (H.L.) Murre-Van den Berg, "The Church of the East in Mesopotamia in the Mongol Period" (377-94); Philipp G. Rott, "Christian Crosses from Central Asia" (395-401); Wassilios Klein and Philipp G. Rott, "Einige problematische Funde von der Seidenstraße: Novopokrovka IV und V, Issyk-Kul'-Gebiet, Chotan" (403-24); †Michael van Esbroeck, S.J., "Caucasian Parallels to Chinese Cross Representations" (425-44); Christoph Baumer, "Survey of Nestorianism and of Ancient Nestorian Architectural Relics in the Iranian Realm" (445-74); Wilhelm Baum, "Shirin-Christian Queen of Persia. History and Myth" (475-83); Jacob Thekeparampil, "Vestiges of East Syriac Christianity in India" (485-97); Matteo Nicolini-Zani and Roman Malek in collaboration with Dirk Kuhlmann, "Preliminary Bibliography on the Church of the East in China and in Central Asia" (499-698).

Meier, Johannes (bearbeitet von Fernando Amado Aymoré). *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit. Band 1: Brasilien (1618-1760).* (Münster: Aschendorff Verlag, 2006. S. xxxix, 356. € 49.00. Hardback.)

Vogel, Christine. *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als Europäisches Medienereignis (1758-1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung.* [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Universalgeschichte Band 207.] (Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006. S viii, 433. 38 Abb. € 51.00. Hardback.)

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. 2

Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam

R. Po-chia Hsia

Long after the generations of Matteo Ricci, Adam Schall, and Ferdinand Verbiest, Jesuit missionaries in China were still struggling to maintain the mission and propagate the faith. A new wave of Catholic renewal in early 18th century Europe provided fresh impetus for a mission under siege, trying to recover from the twin blows of the papal prohibitions of Chinese Rites and the Chinese imperial proscription of Christianity. The last three decades of the Jesuit Mission in China and Vietnam were recorded in the published letters of the French and German Jesuits, the *Lettres edifiantes* and *Wolt-Bote.* Several of the letters in the latter series were addressed by Florian Bahr and other German-speaking Jesuit missionaries to Countess Maria-Theresia von Fugger-Wellenburg, Chief Lady-in-Waiting for Empress Amalia in Munich. A cache of more than 140 letters in the Fugger-Archiv in Dillingen, hitherto unexplored, forms the core from which the few published letters are drawn. These letters, transcribed or summarised with commentary in this volume, represent the correspondence of the Countess with Jesuits in China, Vietnam, France, and Bohemia; they contain detailed information not only on the conditions of the missions in East and Southeast Asia, but also document the network of support in Catholic Europe for the Jesuit overseas missions. Supplementary research into the history of the Fugger-Wellenburg family has enabled the author to reconstruct the life of the Countess and the history of her patronage of the Jesuit mission. The author has also written a long analytical introduction, which places this personal story in the larger global context of the religious and cultural history of the age.

Rome, 2006

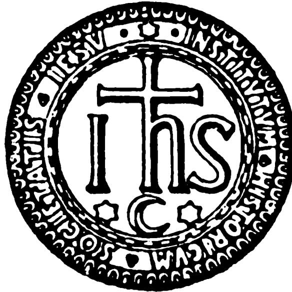
€ 50,00 (€ 40,00 to subscribers)

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu.* ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.* Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=*Bobadillae Monumenta.* Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 6 vols. Madrid, 1894-2003 (2, 23, 35, 38, 41, 156).
Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae.* 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon= *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco.* 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia.* Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=*Textus hispanus.* Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=*Textus latinus.* Rome, 1938 (65).
Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=*Documenta Indica.* 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=*Documenta Malucensia.* 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).
Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Rome, 1969 (100).
Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=*Monumenta Angliae.* 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae.* 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae.* 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae.* 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana.* 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae.* 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=*Monumenta paedagogica.* 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=*Monumenta Peruana.* 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis.* 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=*Monumenta Sinica.* Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana.* 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=*Regulae Societatis Iesu.* Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

JESUIT HISTORICAL INSTITUTE (ROME)



Founded by Father General Ledóchowski on 11 February 1930, the Jesuit Historical Institute (IHSI) promotes research on the history of the Society of Jesus. Its members in Rome, with the assistance of other Jesuits ("corresponding fellows") throughout the world, oversee the publication of the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) and the monograph series *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (BIHSI).

VOL. LXXVI FASC. 152 JULY-DECEMBER 2007

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

TABLE OF CONTENTS

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Back issues may be obtained. The price for a single issue is € 20,00 (plus postage). Volumes I-L (1981) may be purchased for € 35,00 (plus postage) a volume. Volumes LI-LXIX (1982-2000) are € 40,00 (plus postage) a volume. Anyone purchasing a complete set of volumes I-LXIX (1932-2000) with the three volumes of index will receive a 30% discount. The four volumes of indices (vol. 1: I-XX [1932-1951]; vol. 2: XXI-XXX [1952-1961]; vol. 3: XXXI-L [1962-1981]; vol. 4: LI-LX [1982-1991]) are available for € 20,00 or $22.00 each.

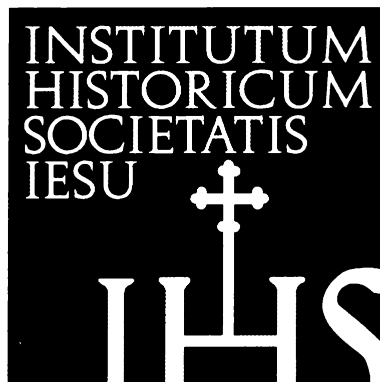
Articles from back issues of the *Archivum* may also be obtained electronically from Chadwyck/Healey Ltd. through their website at:

<www.chadwyck.co.uk>

While back issues are available electronically, current issues are not published on-line.

Manuscripts, books for review, news for the historiographical notes section, should be addressed to *Archivum Historicum Societatis Iesu*; C.P. 6131; 00195 Roma-Prati, or Borgo S. Spirito, 4; 00193 Rome; telephone number 39-06-689-77466; fax number 39-06-689-77461; e-mail address: <ihsiroma@sjcuria.org>

Subscription for 2007: $ 44.00 for all subscriptions (domestic and international)



Published Semi-Annually by
Institutum Historicum Societatis Iesu
International Standard Serial Number (ISSN) 0037-8887

"IL GRAN PIACERE CHE IO SENTO IN RAGIONARE CON GL'AMICI" LETTERE DI BERNARDINO STEFONIO S. J. (1560-1620) A VALENTINO MANGIONI S. J. (1573-1660)

Mirella Saulini*

Introduzione alle lettere

Presentiamo qui un *corpus* di trentuno lettere autografe, conservato presso l'ARSI nel codice Epp. NN. 80 (Epistulae Nostrorum 80).[1] Esse furono spedite dal padre Bernardino Stefonio S. J.[2] all'amico e ex allievo padre Valentino Mangioni S. J.[3] L'epistolario è inedito, a eccezione della lettera datata Villa

---

* L'autrice è ordinaria nei licei di Stato e docente a contratto presso l'Università degli Studi di Roma, "La Sapienza." Studiosa di letteratura teatrale e specialista del teatro dei Gesuiti, ha pubblicato sull'argomento numerosi saggi e un libro: *Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio S. J.* (Roma: Bulzoni, 2002). È membro del Consiglio di Amministrazione dell'Istituto di Studi Pirandelliani di Roma.

[1] Nel codice sono contenute anche una lettera di un tal Giovanni C. Zaccagni, della quale Stefonio è il destinatario, (ff. 54r-55v) e una composizione in distici elegiaci dello stesso Stefonio (ff. 62r-64v).

[2] *8.xii.1560 Poggio Mirteto; SJ 2.ii.1581 Roma; †8.xii.1620 Modena. Fu docente di umanità e retorica nei collegi di Roma (1591-1602) e di Napoli. È autore di tre tragedie, la *Sancta Symphorosa* (1591), il *Crispus* (1597), la *Flavia* (1600), e di un'opera comica, il *Mimus* (1613), nonché di versi e prose in latino e in italiano. Fu anche un apprezzato oratore. Nel 1519 il duca Cesare d'Este lo volle a Modena, come precettore del figlio minore, Borso, sembra, e non del maggiore e erede Alfonso; vedi Augustin e Alois De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, 4 vols. (Liége: Grandmont-Donders Librairie, 1853-1858) II, 588; *Sommervogel*, VII, 1527-531; *DHCJ*, IV, 3632.

[3] *1573 Perugia; SJ 5.x.1589; †11.ii.1660 Roma. Fu docente di teologia morale al Collegio Romano, indi rettore a Fermo, dal 1617 al 1621, e a Loreto, dal 1622 al 1627. Fu altresì visitatore della Provincia Romana nel 1646-1647 e assistente d'Italia dal 1653 al 1660. Tradusse in volgare e editò, in uno con *Bernardini Stephonii Posthuma carmina* (Roma, 1655) la *Sancta Symphorosa* di Stefonio;

Giuliana (Napoli), 15 febbraio 1604, nella quale lo scrivente inserisce anche una poesia in endecasillabi faleci, editata da Valentino Mangioni, e di alcuni stralci della lettera datata Napoli, 18 gennaio 1604.[4] Le lettere sono private e proprio in questo trovano significato e valore. Molto si sa infatti dell'opera di Stefonio, si conoscono altresì fatti e avvenimenti della sua vita, ma poco si conosce del suo carattere e della sua personalità. Qualche notizia si ricava da elogi e necrologi, composti in occasione della morte, qualche altra da ciò che scrissero di lui i contemporanei, ma è poca cosa; la pubblicazione di questa corrispondenza è utile a colmare, almeno in parte, la lacuna. L'epistolario è, oltre che corposo, ricco. Il padre affronta parecchi argomenti e alcuni sembrano stargli molto a cuore, *in primis* quello della necessità o meno, tra amici, di uno scambio epistolare frequente; a questo si connette strettamente il tema dell'amicizia e della sua autenticità. Ampio spazio lo scrivente riserva alla propria vita di drammaturgo e di intellettuale, rendendone partecipe l'amico e fornendogli notizie, oltre che sulla messinscena e la stampa delle proprie opere, sugli incarichi che gli vengono offerti e sui contatti con gli uomini colti del tempo. Sono per noi informazioni preziose, dal momento che, non soltanto contribuiscono a darci una più profonda conoscenza del teatro dei Gesuiti in Italia, ma aiutano gli storici della cultura a meglio definire la già autorevole personalità intellettuale di Bernardino Stefonio e il cosiddetto umanesimo gesuita.[5]

---

vedi *Sommervogel*, V, 479-81.

[4] Per la lettera del 15 febbraio 1604, vedi *Posthuma carmina*; la parte poetica è alle pp. 164-72, quella in prosa alle pp. 248-55. Gli stralci della lettera del 18 gennaio 1604, erroneamente datata 1 agosto 1604, sono stati utilizzati per un capitolo sull'opera di Stefonio dal titolo *Corneille disciple de la dramaturgie jésuite: le Crispus et la Flavia du P. Bernardino Stefonio S. J.*, in Marc Fumaroli, *Héros et orateurs. Rhétorique et dramaturgie cornéliennes* (Genève: Droz, 1990) pp. 138-70, in it., *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia secentesche* (Bologna: il Mulino, 1990) pp. 197-232.

[5] Il teatro dei Gesuiti iniziò verso la metà del Cinquecento e diede le prove migliori nei secoli XVI e XVII. Il repertorio è quasi interamente tragico e in latino; autori ne erano per lo più i maestri di retorica, i quali provvedevano spesso anche alla messinscena, mentre in veste di attori si esibivano gli allievi. Gli spettacoli si tenevano all'interno dei collegi (ma si ha notizia di recite esterne), di regola due volte l'anno, per Carnevale e al termine dell'anno scolastico, ma anche in occasioni celebrative particolari. Il teatro era inserito in un preciso piano didattico ed educativo e dunque era la *Ratio studiorum* a dettarne le regole; era previsto l'uso del latino, ma nulla si prescriveva riguardo gli argomenti, per i quali si attinse prevalentemente alla *Bibbia* e al *Martirologio*. Il nucleo ideologico fondante, dal quale derivano la valenza didattica e la finalità edificante, essenziale nel teatro dei collegi, consiste nello scontro tra il Bene e il Male, incarnazione dei quali sono Dio e Satana, il Cristo e l'Anticristo, agenti in prima persona o dietro i protagonisti che ne divengono, di volta in volta, simbolo e manifestazione. L'azione premia il Bene, a dimostrazione della necessità di seguirlo in terra per poter ottenere la felicità del Paradiso.

Le opere d'insieme sul teatro dei Gesuiti risultano datate; gli studi più recenti sono specifici e verranno citati all'occorrenza. Per un quadro esaustivo è ancora valida: "Gesuiti, il teatro dei," in

La frequenza nello scrivere

Per Bernardino Stefonio scrivere a Valentino Mangioni era un modo per comunicare con lui, superando la distanza che li separava e "trattenendosi con qualche giocondo ragionamento"[6] in sua compagnia. L'espressione "giocondo ragionamento" non deve però far pensare che le lettere in oggetto si configurino come brevi trattati, focalizzati su argomenti letterari, di poetica o simili. Certo non vi mancano i riferimenti all'attività drammaturgica, oratoria ed educativa del gesuita, ma sono sempre legati al vissuto quotidiano; di conseguenza il suo ragionare deve intendersi come un parlare piacevole, un confrontarsi, un condividere con l'amico esperienze e interessi.

Stefonio scrive soltanto quando la lontananza impedisce i contatti diretti e quando ritiene di avere qualche cosa d'importante da dire. Nella lettera del 5 giugno 1605, usa un'espressione molto efficace, utile a definire il suo rapporto con la scrittura epistolare: avrebbe da riferire "mille cosette e coselline, le quali se non getta, la penna crepa; ma per che non ogni cosa si può mettere in foglio et per che ci rivederemo presto," afferma, è meglio non dilungarsi. Da notare la leggerezza dell'espressione, con l'ironia del diminutivo e vezzeggiativo uniti e l'allitterazione iniziale. Ma l'ironia non è per il padre Stefonio puro artificio retorico, è piuttosto un elemento caratteriale, una sorta di lente attraverso la quale guarda agli altri e a se stesso, tanto da riuscire a scherzare anche sulle proprie condizioni di salute. Leggiamo nella lettera del 22 giugno 1606: "Li medici mi hanno pronosticata la hydropesia di vicino, poi che s'odiva il tamburrino essere a la porta. Dio ci aiuti, se mi moro questa volta, non iscrivo più." Prima che nella scherzosa identificazione della morte con la fine dell'attività di scrittore, il giuoco è presente nell'uso della parola "tamburrino," chiaro riferimento al sintomo che ha portato alla diagnosi più grave, la cosiddetta "timpania," gonfiore dell'addome, in tensione appunto come un . . . tamburo! Precisiamo che il gesuita era affetto da una malattia gastrica, che si

---

Enciclopedia dello spettacolo, 12 vols. (Roma: Le Maschere, 1954-1965) V, 1159-177; vedi anche Miriam Chiabò e Federico Doglio, eds., *I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa* (Roma: Torre d'Orfeo, 1995). Per una più completa informazione bibliografica, vedi Nigel Griffin, *Jesuit school drama. A checklist of critical literature* (London: Grant and Cutler, 1976); Nigel Griffin, *Jesuit school drama, Supplement 1* (London: Grant and Cutler, 1986) and *Jesuit school drama, Supplement 2* (London: Grant and Cutler, 2000); Louis J. Oldani, Martin J. Bredek, "Jesuit theater in Italy. A bibliography," *AHSI* 56 (1997) 185-235.

Per la ricostruzione dell'ambiente culturale nel quale nasce e si sviluppa il teatro dei Gesuiti, risulta fondamentale l'opera di Marc Fumaroli, il già citato *Héros et orateurs* e, soprattutto, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria"de la Renaissance au seuil de l'époque classique* (Genève: Droz, 1980), in it. *L'età dell'eloquenza. Retorica e "res literaria"dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica* (Milano: Adelphi, 2002).

[6] Vedi la lettera datata Somma Vesuviana, 18 gennaio 1604.

manifestava con disturbi ricorrenti costringendolo anche a interrompere le proprie attività, e ne scrive spesso a Valentino. È per noi una testimonianza importante, che fornisce un dato biografico fin qui non considerato. A tormentarlo c'era però anche la malinconia, identificata, nella lettera del 15-16 giugno 1604, come "inappetenza di tutte le cose." Essa sembrerebbe non una disposizione innata, ma una conseguenza della debolezza del corpo; non per nulla, cinque anni dopo, il 22 maggio 1609, elencando i mali che lo affliggono, egli inserirà tra questi anche i cosiddetti "ipocondriaci."[7]

Talvolta la salute malferma impedisce a Stefonio di scrivere all'amico, talaltra a frenarlo sono gl'impegni, ma in realtà egli vuole lasciarsi guidare soltanto dai propri sentimenti e dalle proprie esigenze. Il carattere schietto, la sincerità del sentire, lo scarso amore per la mondanità, lo rendono insofferente agli obblighi e alle forme, così, il 15-16 giugno 1604, prega Mangioni di rallegrarsi, a suo nome, con un gruppo di neoeletti cardinali, ai quali, lo sa bene, dovrebbe scrivere. Nella lettera spiega anche, quasi timidamente, quali siano i suoi "tasti principali di legitima scusa": lo frenano la pigrizia e la discrezione, visto che non vuole affaticare gli altri con la lettura, ma soprattutto teme di essere frainteso. Esprime il timore con una metafora forte: i suoi concetti, messi sulla carta e letti, potrebbero diventare navi tra gli scogli e essere frantumate da questi. Il risultato dell'insofferenza e della cautela è che Stefonio scrive poco e dal ricorrere del tema della regolarità e frequenza dello scambio epistolare, capiamo che la 'parsimonia' nell'uso di carta e penna gli veniva rimproverata da Mangioni. Significativa è la lettera del 28 giugno 1605, ove sembra rispondere con domande retoriche a un rimbrotto dell'altro, esponendo al contempo il proprio personale pensiero: "Quando mai ella ricevé da me un semplice foglio? Quando non più d'uno? Le sue sono più spesse, egl'è vero, sono più sostantiose, questo ancora è verissimo, ma pure, a la fin fine, secondo il mio conto, tanto pesa una libra d'oro quanto una di piombo."

Tra i due amici c'è dunque un contrasto, apparentemente banale, che in molti casi si risolve in frasi di scusa o di scherzoso rimprovero, ma che fa emergere un solido fondo di serietà e pensosità nel momento in cui lo scrivente sospetta che l'amico non capisca la profondità dei suoi affetti e la forza della sua memoria spirituale. Così, il 18 gennaio 1604, rispondendo all'accusa di aver dimenticato Mangioni e gli altri amici lontani, non soltanto rivendica solidi sentimenti che non hanno bisogno di rafforzarsi e manifestarsi attraverso le

---

[7] Tarquinio Galluzzi intende la malinconia di Stefonio come una "dote" capace d'ispirare la poesia. Scrive infatti: "Hebbe complessione d'ingegnoso, e quella particolare, che singolarmente dispone alla poesia, cioè malinconica, e accesa di calore tanto eccedente, che nel componimento forte si commoveva, e ne diveniva come alienato, e fuori di se"; vedi *Rinovazione dell'antica tragedia e Difesa del Crispo* (Roma, 1633) p. 85. Sulla visione umanistica della malinconia che può infiammare la mente, illuminandola e ispirandola, vedi Fumaroli, *L'âge de l'éloquence.*, pp. 128 sgg.

lettere, ma chiede polemicamente come facessero gli uomini quando ancora non si possedeva l'uso della scrittura: "Non amavano? Non si ricordavano? Senza memoria se ne vivevano?" Domande retoriche, dalla risposta scontata. In ogni caso, egli non ha intenzione di cambiare opinione o modo di agire e rifiuta di abbandonare un'abitudine vecchia e consolidata. Il 19 aprile 1607, mostra infatti di avere mantenuto il punto e, pur riconoscendo la negligenza e l'eccentricità del proprio comportamento rispetto a quello comune, liquida seccamente l'amico definendone inutili i lamenti, le lusinghe e le minacce. Alla fine è perentorio, addirittura brusco, nell'esortazione: "Orsù padre mio Valentino, lasciamo andare questi volgari rimproveri et grugni, già ci conosciamo." Questa semiseria schermaglia sul non scrivere e sul dimenticare lascia affiorare tratti della personalità di Stefonio sui quali i contemporanei, seguendo una tendenza agiografica, hanno preferito sorvolare, tramandando così un'immagine incompleta del drammaturgo sabino.

Abbiamo già visto l'interpretazione laudativa che Galluzzi dà della sua malinconia; lo stesso parla, minimizzando, di una certa rozzezza,[8] ma la dote precipua attribuita a Stefonio uomo e studioso è la modestia. A tal proposito si fa rilevare che a Modena evitò di fare vita di corte e che prima di morire chiese, per non lasciare alcuna memoria di sé, che si bruciassero i suoi scritti.[9] Le lettere confermano nel gesuita una modestia che meglio sarebbe definire riservatezza e insofferenza delle cerimonie, ma accanto a quella fanno emergere la sua consapevolezza di sé e la sua determinazione, talvolta caparbia, nel difendere le proprie posizioni, anche a costo di lasciarsi trasportare da quella che egli stesso definisce "coleretta antica" e addirittura "gran colera."[10] Bernardino Stefonio ci si mostra dunque come un uomo dal carattere non facile e talvolta complesso, ma soprattutto egli è sincero e fiero di tale sincerità. Di conseguenza vuole essere accettato per quello che è, soprattutto dagli amici, se l'amicizia è vera; lo afferma tra le righe il 22 maggio 1609: "Voglio dire che questo [lo scrivere di rado] è vitio mio antico, conosciuto da tutti, anche dagli stessi amici, sì che non mi si può ascrivere a frode d'haver ingannato alcuno."

---

[8] "Fu di misurata statura, più tosto ossuto che ben'in carne, di corpo adusto, di color bruno e di pel nero, di viso alquanto zotico, ma niente spiacevole, di occhi spiranti e vivaci, di grata favella, e d'acuti motti, e piacevolezze prontissimo"; vedi *Rinovazione* p. 85. L'avversativo e la litote *niente spiacevole*, attenuano la forza dell'aggettivo *zotico*. Quanto all'arguzia, essa è confermata dalle lettere. Altrove se ne descrive la statura imponente e la voce forte, da oratore; vedi Zenobio Masotto, *Posthumae Bernardini Stephonii e Societate Iesu Prosae. Quae ex quamplurimis non perierunt* (Roma, 1658); *Elogio*, p. 15.

[9] Vedi *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*, opus inchoatum a R. P. Petro Ribadeneira continuatum a R. P. Philippo Alegambe, Nathaniel Southwell, ed. (Roma, 1676) p. 117.

[10] **Colera** sta per collera; vedi rispettivamente le lettere datate: Napoli, 11 marzo 1605 e Roma, 2 luglio 1605.

L'amicizia e la conversazione

La vera amicizia dunque non necessita di lettere, dato che, secondo Stefonio, a mantenerla viva bastano il pensiero e la memoria; tale sicurezza vacilla soltanto quando l'assenza dell'amico diventa troppo lunga. Allora, scrive il 14 aprile 1606, "il bisogno de' cari [...] et la lontananza et carestia di huomini realmente amici et humanamente cortesi," unite, in quella circostanza, a una riflessione sul tempo e sull'avanzare dell'età, sembrano spingerlo a cambiare idea. Ma è un attimo: se lo facesse tratterebbe il legame che li unisce alla stregua delle "dozenarie amicizie." Quella che lega i due gesuiti non è infatti un'amicizia tra persone comuni, dozzinali, per riprendere il duro aggettivo usato da Stefonio: a unirli c'è l'affetto, ma questo non prescinde da una fortissima componente intellettuale. Non basta, scrive da Napoli il 18 luglio 1604, cercare luoghi ameni e dal clima mite, perché nulla vale "quanto la dolcezza d'una ben accostumata conversatione umana" e prima di scegliere occorre sapere "con qual vena d'huomini si habbia a passar la vita." A questo punto egli chiede "aiuto" alla retorica, esponendo attraverso una metafora la propria visione del vivere e dei rapporti umani: "Il bon cielo è un bel core, la bon'aria è l'allegrezza de lo spirito et i boni elementi sono i casti et dolci costumi di coloro con chi si usa." L'amicizia è dunque un sentimento che consola e arricchisce; Stefonio afferma di voler "gustare, quando si può, quel che più giova" e, aggiunge, "a me è giovevole l'usar con gl'amici." Traspaiono da queste parole, scritte il 15-16 giugno 1604, come da altre già riportate, un gusto dei piaceri elevati e una visione aristocratica appartenenti soltanto a chi sente cultura, civiltà e cortesia come valori fondamentali. L'idea stefoniana è infatti molto vicina a quella di Cicerone nel *Laelius. De amicitia* (19-20), al modello di relazione affettiva che soltanto gli uomini di grande spessore morale e intellettuale possono intendere e vivere nel significato più pieno: la vera amicizia è dunque un sentimento per pochi.

In quest'ottica non appare contraddittorio che il gesuita unisca al gusto della frequentazione amicale e dell' "accostumata conversatione" un insistente desiderio di vita ritirata, lontana da Roma, una città che, fa intendere nella lettera del 31 dicembre 1605, lo distraeva dall'attività di scrittore con impegni pressanti e lo angustiava con episodi poco gradevoli. L'ideale sarebbe vivere vicino alla natura, in un piccolo centro a misura d'uomo dove gli spazi sono così ampi che, scriveva il 22 novembre 1606, "si può giocare a spadoni." Qualche anno dopo, il 22 maggio 1609, comunicò all'amico l'intenzione di chiedere al padre Generale il collocamento a riposo, magari a Perugia, accanto a Valentino che viveva allora nella città umbra, o comunque in un luogo ove poter trascorrere il tempo "scrivendo et vivendo con miglior ordine di quel che si è fatto fin ora." Quella desiderata non è però solitudine ascetica: è aspirazione a una vita 'meglio ordinata', improntata a valori di urbanità e cortesia, è un *otium* letterario, il gusto del quale Stefonio ha in comune con gli antichi e con intellettuali a lui più vicini

nel tempo. Con Francesco Petrarca, il primo degli umanisti, o con Niccolò Machiavelli, il quale, dal forzato isolamento di San Casciano, il 10 dicembre 1513, scriveva all'amico Francesco Vettori, condividendo con lui la 'consolazione' dei libri. Stefonio vuole un luogo ove poter scrivere; è poeta e personifica la poesia nelle Muse protettrici delle arti e sue compagne dall'umore bizzarro;[11] ero "solitario con le Muse," scrive il 15-16 giugno 1604, mentre il 10 maggio aveva attribuito "a la gran tirrannia che le Muse hanno sopra di me, sì che, quando m'afferrano, tutto per sé mi vogliono senza contesa," la brevità delle lettere a Mangioni. Ma quelle divinità consolatrici e prepotenti non bastano a "riempire" l'*otium*, perché questo va condiviso con gli amici, che soli sanno coglierne senso e valore; così, scrive ancora, egli farà di tutto per rubare alle "tiranne" "di nascosto qualche ritaglio di tempo per darlo a più naturale et intrinseco affetto, che è il gran piacere che io sento in ragionare con gl'amici."

Stefonio scrive del proprio teatro

L'immagine, ancora una volta incisiva, di Stefonio "afferrato" dalle Muse, da loro amato di un amore esclusivo, certamente ricambiato, "riempie" la lettera del 10 maggio 1604, divenendo alla fine scherzosamente dolorosa: "Ohimé, mi ha quasi svelto un orechio Melpomene, che li venga il mal del fegato!," esclama. Delle nove Muse, Melpomene è la cantatrice, in seguito ritratta con la maschera tragica in mano e identificata come la musa della poesia tragica; con la metafora di Melpomene violenta, Stefonio intellettuale qualifica dunque se stesso come autore di tragedie. Che egli si senta tale, è confermato anche da uno scritto citato nelle lettere datate 18 luglio 1605, 19 aprile 1607, 5 novembre 1608; i riferimenti sono a un'opera su Margite, personaggio di Omero, grazie al quale il poeta, secondo Aristotele, delineò le strutture della commedia.[12] Stefonio scrisse per

---

[11] La lettera a F. Vettori si legge in Niccolò Machiavelli, *Lettere*, Franco Gaeta, ed. (Torino: U.T.E.T., 1984) pp. 423-28, hic 426. Della "compagnia delle muse" scrive anche Petrarca nel 1342 al cardinale Giovanni Colonna, in una lettera nella quale rivela molte affinità espressive, di pensiero e di comportamento con Stefonio; vedi Francesco Petrarca, *Le Familiari*, Ugo Detti, ed. (Urbino: Argalia, 1974) pp. 628-63, hic 660.

[12] Su Omero si hanno notizie incerte; si colloca generalmente nel IX secolo e gli si attribuisce la paternità dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Il *Margite* è un poema burlesco di ambiente popolare facente parte del *corpus* noto come *Omero minore*; protagonista ne è una sorta di eroe sciocco, un buono a nulla il quale "sapeva molti mestieri, ma tutti li sapeva male" e non era "né zappatore, né aratore, né bravo in nessun'altra cosa; in ogni mestiere falliva"; vedi Guido Carotenuto, *Storia e antologia della letteratura greca*, 3 vols. (Treviso: Canova, 1972) I, 15-153.

Scrive Aristotele del rapporto tra il *Margite* e il teatro: "Omero [...] fu anche il primo a suggerire le strutture della commedia, quando in maniera drammatica rappresentò il ridicolo, e non produsse invettive; quindi come l'*Iliade* e l'*Odissea* stanno in rapporto alle tragedie, così il *Margite* si presenta nel medesimo rapporto con le commedie"; vedi Aristotele, *Dell'Arte Poetica*, Carlo Gallavotti ed. (Milano: Fondazione L. Valla, A. Mondadori, 1974) p. 13.

gli allievi del Collegio Romano una prosa, appunto *Margites homericus*[13] nelle prime pagine della quale, dopo essersi contrapposto al comico latino Plauto,[14] definisce se stesso: tragico. Come docente di retorica, il gesuita affrontò anche questioni di poetica drammatica. Sfiora l'argomento nella lettera del 18 settembre 1599, parlando di un "trattato della tragedia e della comedia, quantunque non formato." Il "trattato", stando alla data della lettera, consiste in due lezioni, appunto sulla tragedia e sulla commedia, tenute rispettivamente nel 1598 e nel 1599.[15] Ma Stefonio non si ferma qui e "ragiona" anche delle proprie opere; il 3 settembre 1601 scrive della stampa del *Crispus*,[16] voluta e seguita dallo stesso Mangioni e da Tarquinio Galluzzi.

Le pubblicazioni dovevano avere il permesso dei superiori e per quella del *Crispus*,[17] che l'autore non aveva sollecitata, la soluzione appariva lontana, con

---

[13] *Margites Homericus. Dicta in Collegio Romano anno 1607. Pluribus actionibus*, in *Posthumae... Prosae*, pp. 237-333. L'opera ha finalità educative e consiste in una serie di *actiones*, scene nelle quali Stefonio rappresenta, ridicolizzandone la vanità, la presunzione di saggezza e simili, personaggi diversi in situazioni diverse.

[14] Tito Maccio Plauto (251/254-184 a. C.) scrisse commedie di ambiente plebeo, vive nel ritmo e nel metro.

[15] I due scritti sono stati pubblicati come *Ingressio ad Dialogos de Tragoedia Dicta in Classe Rhetoricae Collegij Romani anno 1598 initio Novembris* e *Ingressio ad Dialogos de Comoedia Dicta in Collegio Romano anno 1599 sub initium Novembris in Classe Rhetoricae* in *Posthumae... Prosae*, pp. 198-216 e pp. 217-36. Nella prima Stefonio discute dei criteri definitorî di una tragedia valida e del perché essa attragga lo spettatore; nell'altra afferma che l'argomento va esposto da un maestro cristiano e ascoltato con 'orecchio cristiano', indi esamina i giudizi già dati sulla "poesia comica." Dà anche indicazioni per la stesura di un'opera di entrambi i generi.

[16] La tragedia, in cinque atti, i primi quattro chiusi da un coro, trova i propri antecedenti nell'*Ippolito* di Euripide (480-406 a. C.) e nella *Fedra* di Seneca (4 a. C.-65 d. C.). Protagonista è Giulio F. Crispo figlio di Costantino Imperatore e di Minervina. Il principe, valoroso soldato, sta per ricevere, a Roma, i meritati onori; di lui si invaghisce però la matrigna Fausta che, furiosa perché respinta, lo calunnia, accusandolo presso Costantino. L'Imperatore condanna Crispo alla pena capitale e questi muore proprio nel momento in cui la sua parabola terrena toccava il punto più alto. Il non aver peccato, cedendo a Fausta, contro la morale e la lealtà, nonché l'aver affrontato con stoicismo una morte ingiusta, rendono il suo sacrificio eroico al pari di quello dei martiri cristiani.

[17] Del *Crispus* conosciamo tre edizioni antiche: *Crispus Tragoedia Bernardini Stephonii sabini presbyteri e Societate Iesu* (Roma,1601), *Crispus Tragoedia P. Bernardini Stephonii sabini e Societate Iesu* (Napoli, 1604), *Crispus Tragoedia P. Bernardini Stephonii sabini e Societate Iesu* (Urbino, 1620). Edizioni straniere o tarde: *Crispus Tragoedia Bernardini Stephonii Sabini Presbyteri e Soc. Iesu, Mussiponti, Apud Melchiorem Bernardum*,1602; *Lugduni*,1604; *Antuerpiae*, 1608, 1639; *Crispus tragoedia Bernardini Stephonii, Lugduni, apud Joannem Pillehotte*, 1609; *Rothomagi de Beauvois*, 1610; *Crispus Tragoedia...Florentiae, Typis Amatoris Massae*, 1647; *Mediolani*, 1687; *Selectae Patrum Societatis Iesu Tragoediae, Antuerpiae*, 1634; *F. Remondini Societatis Jesu Epigrammata et Elegiae, Antuerpiae, apud Trognaesium*, 1606, t. 1, p. 85-163. La tragedia fu tradotta in italiano da Giuseppe Caropreso a Napoli nel 1615; vedi *Sommervogel*, VII, 1528.

Si conoscono tre codici della tragedia: il *Barberiniano latino 1658* della Biblioteca Apostolica

stanchezza di tutti. Stefonio prima fa intuire le difficoltà definendo la questione "negotio"[18] indi spiega che allora urgeva dare alle stampe un volume dello spagnolo Francisco Suárez[19] al quale lo stesso padre Generale teneva, anche per le pressioni dalla Spagna ove, scrive, "la cosa stessa, per essere theologica et utilissima et desideratissima da tutti, havea vivo polso appresso chi non fece mai professione di poeta." Da notare gli aggettivi scelti a qualificare l'opera di Suárez: è di teologia, e sulla primazia di questa non sussistono dubbi, ma è anche ritenuta molto utile e di conseguenza è desiderata; qui potrebbero aprirsi discussioni e contrasti tra chi è poeta e chi non lo è. Il tono, irritato e sottilmente polemico, lascia intuire l'esistenza di rivalità e pressioni tali da condizionare i superiori; scrive anche che bisogna raccomandare e pregare e, aggiunge rivolgendosi direttamente agli amici, "ricordatevi che lo descendere a le preghiere, in me è quasi miracolo. [Del resto] Bernardino è Bernardino, il quale male s'affronta col Suárez, et la poesia bisogna che aspetti, suo malgrado." La lettera è significativa per motivi storici e biografici: illumina i retroscena della pubblicazione delle opere teatrali e ribadisce, con la presa di posizione in favore della poesia, l'identità intellettuale di Stefonio e il suo senso di appartenenza alla "repubblica delle lettere." Sicuramente egli ebbe validi motivi per provare tale sentimento; ne dà prova ciò che racconta il 19 aprile 1607; stava componendo e intanto riceveva visite e missive dagli uomini dotti e dai "gran poeti sparsi per le università d'Italia" con i quali c'è, capiamo tra le righe, confronto e scambio d'idee; questi gli manifestavano stima, chiedendogli, con l'occasione, la stampa delle sue opere. Cita, tra gli altri, gli Accademici Umoristi, Giovan Battista Marino, Battista Guarini, Pomponio Torelli.[20] Stima e rapporto dialettico

---

Vaticana; il *Manoscritti Gesuitici 23* della Biblioteca Nazionale Vittorio Emenuele II di Roma e il Fondo Antico 800 della Civica Biblioteca Augusta di Perugia. Per notizie dettagliate, anche relative al confronto tra codici e edizioni a stampa, vedi Cesare Questa, "Il modello senecano nel teatro gesuitico," *Musica e storia*, VII/1 (1999) 141-81, in partic. n. 3, pp. 144-46; Alessio Torino, *La tradizione testuale del* Crispus *di Bernardino Stefonio S. J.* (Roma: Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, "Rendiconti", s. IX, XIV, 2003) pp. 579-608.

[18] **Negotio**: negozio. Il termine definisce una questione difficile, al modo in cui si usa talvolta in latino.

[19] *5.i.1548 Granada; SJ 16.vi.1564 Salamanca; †25.ix.1617 Lisbona (*DHCJ*, IV, 3654). Fu tra i teologi più grandi del proprio tempo, commentatore dell'opera di San Tommaso. Insegnò teologia e filosofia a Roma e in Spagna, alternando gl'impegni di docente e di scrittore; più volte intervenne in controversie importanti (*Sommervogel*, VII, 1661-687). L'opera potrebbe essere *Commentarii ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, edita in Spagna nel 1602.

[20] L'Accademia degli Umoristi fu fondata a Roma verso il 1603 da Paolo Mancini; Giovan Battista Marino (1569-1625), che dedicò a Stefonio un sonetto, definendolo "cigno e sirena," poeta che "stilla miel, piove latte, oro diffonde" (*Posthumae... prosae*, p. 16), è forse il poeta più rappresentativo dell'età barocca, autore, tra l'altro, del poema *Adone*; Battista Guarini (1538-1612)

contano anche nel legame con l'amico Mangioni, suo confidente e consigliere. Scriveva, per esempio, Stefonio il 10 maggio 1604: "Tengo le mani in una tragedia; spero sarà compita a la metà di giugno, al qual tempo, ripigliato fiato, entrerò in un'altra carriera di un'altra favola:[21] fra queste è quella di cui noi concertammo l'anno passato"; le parole sulla progettazione comune sono eloquenti, ma il loro contenuto può suscitare qualche interrogativo.

Nel 1604 le tre tragedie stefoniane erano state composte e si deduce che egli approntava una copia; forse per la stampa del *Crispus* del 1604, o per una messinscena. C'era infatti tra i collegi grande circolazione di testi, che però si ritoccavano a seconda del luogo della rappresentazione; non è dunque cosa fuori del comune che un drammaturgo riprenda più volte in mano la propria opera. Il 15-16 giugno 1604, lo scrivente faceva sapere all'amico di essere poco più in là del terzo atto della favola, a causa del male e della malinconia, e concludeva ironicamente: "Son forzato a far diligenza che vadia bene la comedia, per adesso, et che io pensi ad altro che ad uccidere homini dandoli de le stivalate, come Sophocle, su la testa." Le forti parole usate si adattano non tanto al *Crispus*, quanto alla *Flavia*, che dà spazio a cruente immagini di guerra, e che si conclude con la decapitazione dei protagonisti e con la "presentazione" delle loro teste.[22]

Di questa seconda tragedia Stefonio parlerà in seguito; significativa la frase indirizzata all'amico il 19 luglio 1605: "Che ella emendi la *Flavia* male scritta, lo può et sa fare, quantunque anche fosse scritta benissimo," ove Mangioni è chiamato a partecipare alla elaborazione o almeno alla cura del testo. Il 14 aprile 1606, Stefonio appare sollevato, dal momento che la *Flavia* è "con desiderio et dentro et fuori di casa molto aspettata" e che, dati "la prontezza et desiderio

---

è ricordato soprattutto per essere l'autore del dramma pastorale *Pastor fido*; Pomponio Torelli (1539-1608) scrisse due tragedie importanti, *Merope*, 1589, *Tancredi*, 1597.

[21] Favola è la traduzione letterale del latino *fabula*, termine polisemico usato a indicare l'opera teatrale.

[22] La *Flavia* è la seconda per importanza delle tragedie di Stefonio. È in cinque atti, i primi quattro chiusi da un coro; protagonisti sono i figli di Tito F. Clemente, Vespasiano e Domiziano che, nominati dall'imperatore Domiziano suoi successori al trono, suscitano le ire del mago Apollonio Tianeo. Questi, scoperto che i giovani sono cristiani, li accusa falsamente di tradimento e congiura di fronte all'Imperatore, il quale li condanna a morte insieme al loro padre.

Il testo fu stampato nel 1621: *Flavia Tragoedia Bernardini Stephonii e Societate Iesu. Diu antea, vivente Authore* (sic), *flagitata, posthuma nunc tandem prodit, Romae, Apud Haeredem* (sic) *Bartholomaei Zannetti.* Altre edizioni: *Flavia, Mussiponti, apud Sebastianum Cramoisy, Serenissimi Ducis et Universitatis Typographum, M.DC.XXII; Flavia, Tragoedia Bernardi Stephonii Societatis Jesu diu antea, vivente Authore* (sic), *flagitata, posthuma nunc tandem prodit, Parisiis, Apud Sebastianum Cramoisy*, 1622; *Florentiae, Typis Amatoris Massae, 1647; Selectae Patrum Societatis Iesu Tragoediae, Antuerpiae*, 1634, t. I, pp. 164-286; vedi *Sommervogel*, VII, 1529.

mostrato da alcuni signori romani", non ci saranno difficoltà per le spese richieste dall'occasione.[23] L'ipotesi più plausibile è che si preparasse una rappresentazione della tragedia, ma non è escluso il progetto di un'edizione a stampa. Importante è sottolineare il rapporto mecenatesco che c'è con i "signori romani" che provvederanno alla spesa. Esso rispecchia quello esistente tra il principe e gli intellettuali cortigiani; diversamente da loro però, Stefonio non soltanto è un religioso, molti lo erano almeno formalmente, ma appartiene a un ordine e dunque sfugge alla sudditanza. Se lo scrivente confida a Mangioni molto sul proprio modo di essere poeta, sulla propria opera e sull'ambiente culturale all'interno del quale si muoveva, relativamente allo specifico teatrale la più significativa tra le lettere è quella inviata da Napoli il 18 gennaio del 1604.

Argomento è la messinscena napoletana del *Crispus* (1603), il cui "grido" è giunto anche a Roma, ma le prime parole da notare sono quelle su Battista Guarini, il cui "*Pastor Fido*, rappresentato con tutte le cirimonie et commodità di stagione, di luogo, di tempo, di collationi, di brindisi etc.," a Nola (nel 1599) era stato accolto con "fischiate" da quegli stessi esigenti signori, i quali avevano di recente decretato per il *Crispus* un vero e proprio trionfo. Al gesuita non interessa giudicare il *Pastor Fido*, bensì difendere il *Crispus* contro quei critici che, disegnando un'immagine di grande forza satirica, definisce "filosofi smagriti e pallidi." Non solo; nel confronto tra gli esiti differenti dei due spettacoli affiora la verità del rapporto tra l'autore di teatro e lo spettatore, suo unico interlocutore: Stefonio sa che il coinvolgimento e l'accorrere del pubblico, costituiscono la vera prova della fascinazione del teatro.

Egli, con straordinaria capacità narrativa, descrive le circostanze dello spettacolo,[24] indi si sofferma sugli elementi che lo portarono al successo: la

---

[23] Stefonio parla di attesa *fuori di casa*. Ricordiamo che non solo le recite erano anche un evento mondano, ma che esse si allestivano talvolta fuori dei collegi, con partecipazione alla spesa di autorità e signori locali. Per un'analisi approfondita dei rapporti tra le realtà cittadine, anche europee, e le recite dei Gesuiti è importante vedere: Giovanna Zanlonghi, *Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano* (Milano: Vita e Pensiero, 2002); Jean-Marie Valentin, *L'école, la ville, la cour. Pratiques sociales, enjeux poétologiques et répertoires du théâtre dans l'Empire au XVIIe siècle* (Paris: Klincksieck, 2004).

[24] Così "narra" Stefonio: "Pensate che quando, nel cor dell'inverno, in un cortile scoperto, o solo difeso dall'aria humida e cruda dal riparo d'una tenda, sopra il nudo terreno, bagnato da le continue pioggie, tenendo i piedi, stiero digiuni, questi signori napolitani, a vedere quello spettacolo, per sei ore continue, con somma attentione, prendendo non solo del crepuscolo, de la sera, ma anche doi ore di notte, non una sola volta ma doi, preparati ancora a ritrovarvisi presenti la terza et quarta et più volte, se più volte si fosse rappresentata quell'attione, certo che si può dire che la cosa sommamente andasse a le vene. Et sapete come, per altro, sono schizzinosi e stomacosi questi signori." Si noti il periodare complesso, ma ampio e come pacato, al modo degli umanisti, e ancora, la compresenza degli stili, per cui a una parola come *cor*, appartenente alla tradizione lirica cortese, può seguire il realistico e di basso registro stilistico *stomacosi*. L'efficacia dell'immagine, non descritta,

scena, gli abiti, l'interpretazione degli attori. Insiste anche, ancora una volta ricreando le immagini con le parole, sulla musica che "tra gli atti fu quella che conveniva," indi sull'incedere del coro guidato dal corifeo il quale, "con una dolcissima voce di soprano [. . .], toccando nettissimamente una tiorba, conduceva la bella schiera che con un sì bel garbo si votricava e si scioglieva e riponeva in riga, che commune concetto fu, de' più intendenti, in Cielo non esservi altro ballo che quello." Tutto è improntato al senso della misura e all'armonia; lo scopo non è ludico, ma edificante sia per il pubblico che per gli attori, e Stefonio poté essere soddisfatto di questi ultimi, dal momento che qualcuno tra loro, scrive, "subito se n'andò al novitiato et quivi oggi, ricevuto tra' nostri, vive sotto la nostra regola nel servitio di Dio." Accanto allo scopo edificante, ci preme sottolineare qui un altro non trascurabile aspetto del teatro dei Gesuiti, anche di quello stefoniano. I padri, nello sforzo di costruire quella che Marc Fumaroli chiama "una drammaturgia cattolica,"[25] compiono anche un'importante opera di formazione estetica sugli spettatori. Questi, nella stragrande maggioranza, non comprendono il latino e non sono dunque in grado di "appropriarsi" della parola recitata; nulla perdono però del valore di essa poiché sono guidati ai contenuti dagli aspetti "scenici": la scenografia propriamente detta, le componenti spettacolari, la musica e la danza, la modulazione della voce e la gestualità degli attori. Così chi assiste viene educato a essere spettatore, a capire con gli occhi prima che con la mente e a guardare il palcoscenico per lunghe ore, coinvolto e silenzioso.

Lo stile epistolare di un umanista: Bernardino Stefonio

Stefonio, scrivendo a Valentino Mangioni, usa quello che Cicerone definì *genus humile*, una lingua priva di magniloquenza e di ogni ampollosità, adatta all'epistolografia e non all'oratoria. La sua lingua non è "ornata" ma, piuttosto, elegante e ricercata, variata anche a seconda degli argomenti, più vicina alla lingua letteraria che a quella della comunicazione quotidiana.

Relativamente alla sintassi, lo scrivente privilegia la struttura ipotattica, il periodare ampio, con uso di subordinate e incidentali, cui può aggiungere sonorità lo spostamento del soggetto dopo il verbo; usa inoltre, volentieri a giudicare dalle occorrenze, parole o frasi latine, nonché latinismi e strutture sintattiche del latino. Molto frequente per esempio quella dei cosiddetti *verba*

---

ma evocata, degli spettatori napoletani, si giova anche di artifici retorici quali la sequenza delle *climax* ascendenti, che scandiscono la durata dell'*attione*, così è chiamato, con latinismo, lo spettacolo: *crepuscolo*, *sera*, *notte*, e la misura del desiderio di vedere il *Crispus*; si comincia a numerare, ma poi ci si perde in quel *più volte*, subito mitigato dal *se* che, con valore di preterizione, ristabilisce la misura. Ricordiamo che Stefonio è autore anche di un *Tractatus de triplici stylo* (Roma, 1677).

[25] Marc Fumaroli, "Théâtre, humanisme et contre-réforme à Rome (1597-1642): l'œuvre du P. Bernardino Stefonio et son influence," *Bulletin de l'Association G. Budé*, 33 (1974) 397-412, hic 398.

timendi.[26] Un vero e proprio vezzo è l'uso di forme dialettali, come: *frolone* per frullone (3 settembre 1601) oppure *stefano* per stomaco (22 giugno 1606); parimenti dicasi delle espressioni proverbiali, proprie del linguaggio popolare, quali: *non si può cantare et portar la croce* (15-16 giugno 1604) oppure *già là del rio è passato il merlo* (18 gennaio 1604), usata però anche dal Petrarca!

La scrittura epistolare di Stefonio si configura come una conversazione libera, dagli argomenti e dai toni diversi; talvolta egli è pensoso e amaro, come quando, il 22 maggio 1609, confida all'amico il proprio umor nero, per cui i suoi pensieri, causa "i guai dell'animo et del corpo, sono di morte non d'immortalità," talaltra insegue divagazioni semiserie, per esempio allorché riflette sul *Vostra Reverenza* rivolto a Mangioni (18 gennaio 1604) o quando ritrae se stesso in veste di mercante di parole in procinto di partire alla volta di Modena (8 novembre 1619). Ritratto scherzoso, ma, lo abbiamo rilevato, il gesuita è ironico, qualche volta ai limiti del sarcasmo. Accanto alle divagazioni troviamo nelle lettere parentesi narrative di un certo rilievo. Stefonio riferisce per esempio, il 31 dicembre 1605, dell'orazione funebre pronunciata per il nobile Flaminio Delfini. La ricchezza dei particolari, l'articolazione delle parti, la possibilità di individuare un punto di vista, la costruzione dei personaggi (qualifica il figlio del defunto prima come *picciolino* poi come *maniosetto*) trasformano una cronaca in un vero e proprio racconto. Breve ma gustoso è quello di un sogno del quale il gesuita è protagonista, imbarazzato e deriso, mentre, davanti a occhialuti spettatori, sente le sue orecchie crescere a dismisura, trasformandosi in uno strano cappuccio. Lo racconta il 2 luglio 1605, pur avendolo fatto a maggio, il che, insieme alla ricostruzione dell'ambiente onirico e alla ricerca dei particolari, fa pensare a un preciso impegno narrativo dello scrivente. Egli dà comunque la prova migliore delle proprie qualità riferendo, il 15 febbraio 1604, della tempesta nella quale incappò la nave sulla quale stava viaggiando da Napoli verso la Sicilia.

L'esordio rivela notevole abilità descrittiva: "Il dì era chiaro quanto uno specchio e il cielo qual è se nulla nube il vola; [. . .]. L'onde erano uguali, dissugualmente spianate," ma andando avanti leggiamo un vero racconto omodiegetico nel quale si evidenziano capacità introspettiva e perizia nel variare i registri linguistici, spaziando dall'ironico al drammatico. L'autore-voce narrante, che interpreta i fenomeni servendosi del mito, segue momento per momento i cambiamenti del mare e lo scatenarsi degli elementi, le reazioni del capitano, prudenti, e quelle dei marinai, sconsiderate. Egli stesso si fa

---

[26] Stefonio usa il verbo temere (e le locuzioni di significato affine) seguito da non, come il latino *timere ne*, equivalente a temere che/di. Per il dibattito sulla lingua e sull'oratoria ciceroniana, nonché per la sua influenza sul latino e sul volgare usati dall'intellettualità dei secc. XVI e XVII, si rimanda ancora a Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, in partic. pp. 152-202.

personaggio, un umanissimo passeggero al quale la vista del mare e del cielo infuriati "tolse da gl'occhi il sole, l'allegrezza dal core," facendogli rivolgere il pensiero a Dio. È questa una delle poche tracce lasciate nelle lettere dall'esperienza religiosa dello scrivente. Non si può non notare anzi, come Stefonio, che pure si confida con l'amico, non si lasci mai andare a parlare dei propri sentimenti religiosi, della propria fede o della difficoltà di conciliare i valori dell'*humanitas* e del cristianesimo, tanto più che egli non appare insensibile né alle lodi motivate, né alla prospettiva della fama e della gloria.[27]

Se l'assenza suddetta può suscitare perplessità, non si può dire altrettanto di quella relativa ai fatti della politica del tempo, essendo essa in linea con il carattere schivo del gesuita, ma soprattutto con la sua figura di intellettuale, che doveva sentirli troppo mondani, forse meschini, disarmonici nel suo "conversare" per lettera. A conferma si può prendere in esame la definizione "qualche rancida nova" con la quale colpisce, il 28 giugno 1605, alcune brevi notizie, date di malavoglia, sugli scambi diplomatici in corso al tempo tra Roma e la Germania. L'espressione è di stile basso, brusca e denotativa, inconsueta in queste lettere. Qualunque sia l'argomento, Stefonio si serve infatti di una scrittura poetica, dove la parola, con le sue "flessuosità umanistiche e le cortesie conversative,"[28] non è vaga ma precisa, ricca di grande forza evocativa e di suggestione. È una parola che suggerisce il disegno di panorami ampi, di tempeste paurose, di folle che ascoltano attori e oratori, ma è anche una parola che cattura, che avvolge, come quando viene usata, insinuante e garbata, per chiedere, mettendo l'altro in condizione di non poter rifiutare (6 agosto 1597).

Lo scrivente usa spesso i tropi, privilegiando la metafora e l'ironia, sia per motivi stilistici che per essere efficace; inferiore il numero delle figure retoriche, tra le quali prevale la similitudine. Rari i bisticci e i giuochi di parole, più vicini al gusto medioevale che a quello umanistico. Stefonio non fa sfoggio di erudizione, ma lascia trasparire l'amore per il mondo classico; cita Orazio[29] (18 settembre 1599; 3 settembre 1601) e Apuleio[30] (2 luglio 1605), per non parlare

---

[27] Questi sentimenti affiorano da vaghi accenni, spesso dal tono di affermazioni su se stesso e su altri; essi vanno colti, ma in qualche caso sono manifestati apertamente e in modo significativo. Per esempio, il 10 maggio 1604 Stefonio scrive: "Non è a fatto estinto in me ogni appetito di humana gloria," mentre il 5 giugno 1605, dopo aver espresso compiacimento per essere stato destinato, grazie ai propri meriti, a un importante incarico pedagogico, rassicura Valentino sul fatto che avranno modo di ragionare riguardo lo "scrivere a' posteri."

[28] Amedeo Quondam, *Rinascimento e Classicismo* (Roma: Bulzoni, 1999) p. 28.

[29] Q. Orazio Flacco (65-8 a.C.) fu uno dei grandi poeti dell'età augustea; scrisse, tra l'altro, le *Odi* e le *Satire*.

[30] Apuleio, nato nell'Africa romana, a Madaura, visse nel II sec. d. C.; si ricorda soprattutto per le *Metamorfosi*, romanzo conosciuto come *L'asino d'oro*.

degli echi virgiliani che si rinvengono negli endecasillabi faleci spediti il 15 febbraio 1604. Il rilevato gusto del mito è confermato, oltre che dalla presenza delle Muse considerate compagne, dal suo attingere, per le figure, alla mitologia. Qualche esempio: Palinuro, per un'antonomasia (15 febbraio 1604), Pegaso, per una metafora (8 novembre 1619), Libero, per una personificazione (19 luglio 1605). Risulta a questo punto evidente come quello di Bernardino Stefonio si inserisca a buon diritto tra gli epistolari umanistici, anche se siamo fuori dei limiti temporali dell'Umanesimo e se le lettere non sono scritte in latino. Il gesuita insegnò umanità e retorica; dire che fu un conoscitore delle lettere classiche e, soprattutto, delle regole e dei modi del bel parlare e del bello scrivere è una tautologia, ma nella corrispondenza con Mangioni c'è molto di più della cultura di un maestro.

In ciascuna delle lettere infatti Stefonio appare come un umanista molto più che come un religioso. Il suo umanesimo è ben altro che un insieme di conoscenze e di dettami: è l'aver fatto propria una visione del mondo e dei rapporti umani improntata a valori alti di armonia e cortesia, dove l'intrattenersi con amici intellettualmente affini occupa un posto centrale. Il desiderio di *otium* condiviso di questo gesuita che si sente poeta, è sintonia con il Dante stilnovista che scrisse: "Guido, i' vorrei che tu e Lapo ed io / fossimo presi per incantamento" (*Rime*, IX); è la lezione ciceroniana del *Laelius. De amicitia*; è l'ascendenza di Platone, il filosofo preferito dagli Umanisti, citato il 18 luglio 1604, allorché Stefonio scrive: "In questo caso la tengo da Platone, il quale diceva poco importare al corpo quel che è di fuori, più che troppo quel che è di dentro." Dell'umanesimo stefoniano si è parlato, ovviamente, anche in riferimento alla sua drammaturgia, a quella "riforma," ispirata a una visione conciliativa del rapporto tra cultura pagana e cultura cristiana, opportunamente definita da Jean-Marie Valentin una sintesi tra drammaturgia sacra e profana, proposta come modello alla società cattolica colta del proprio tempo. Le lettere non aggiungono nulla a quanto sappiamo della produzione teatrale di Stefonio, così come non cambiano la chiave di lettura della "riforma" con la quale egli realizzò il progetto di una drammaturgia cattolica, attingendo alla storia romana. Lo fece scegliendo due momenti, l'epoca di Costantino e quella di Domiziano, nei quali la forza del Cristianesimo era ormai dirompente e contrastava quella del Paganesimo, segnando l'inizio di una vera e propria rinascita.[31]

La reinterpretazione in chiave cristiana della storia antica porta a marcare, soprattutto per il *Crispus*, le differenze con gli antecedenti letterari, ma dall'umanesimo delle lettere si può supporre in Stefonio anche un desiderio di mettersi in sintonia con quel mondo. Non gli basta riferirsi a Seneca,

---

[31] Vedi Jean-Marie Valentin, *Le drame de martyr européen et le* Trauerspiel, in *L'école, la ville, la cour*, pp. 435-60. Vedi anche Fumaroli, "Théâtre, humanisme," 400-03 e *Héros et orateurs*, pp. 140-42.

l'imprescindibile modello non solo per il teatro laico, ma anche per quello gesuitico,[32] egli si pone in un rapporto di filiazione diretta con il tragico latino e, per suo tramite, con il greco Euripide. Le tre tragedie *Ippolito*, *Fedra* e *Crispo* possono essere considerate anche come tre tappe di un percorso al termine del quale l'allievo di Stefonio, Tarquinio Galluzzi, sollecitato dall'opera del maestro, si porrà la domanda (alla quale darà risposta affermativa) se sia possibile o no la tragedia del martire, impostando un problema di poetica drammatica ancora oggi stimolante.

Il manoscritto Epp. NN. 80

Le trentadue lettere qui riprodotte sono conservate presso l'ARSI nel codice che porta la segnatura Epp. NN. 80; questa è impressa con un timbro sul retro di copertina, unitamente all'indicazione del numero delle pagine: pag. 1 – 64. Le lettere sono raccolte in un volume la cui rilegatura è recente; essa è rigida, di cartone ricoperto in pergamena bianca, a sua volta ricoperta da una carta nera che lascia scoperti il dorso, il quale reca la scritta EPIST(ULAE) P(atris) Bern(ardini) Stefonii 1597-1619, e gli angoli. Il codice misura cm. 29,2 × 23,2 (29 × 23), non vi compare alcuna numerazione antica, ma soltanto quella recente, impressa in basso a destra sul recto dei singoli fogli. Ciascuna lettera porta scritta a matita in alto a destra, sul recto del primo foglio, la data: anno, giorno, mese (es.: 597 $^{6}/_{\text{VIII}}$, per la prima epistola); anche questo pro memoria è recente. La rilegatura è stata eseguita in Olanda, dai Gesuiti tedeschi; le lettere sono state oggetto, da parte degli stessi, anche di un'attenta e minuziosa opera di restauro per la quale è stata usata seta giapponese.

Le lettere, autografe, sono scritte in una grafia corsiva, regolare e sempre la stessa, fatte salve le differenze dovute a fattori contingenti: il lungo arco di tempo, dal 1597 al 1619, nel quale le lettere si situano, la disponibilità di carta che rende talvolta necessario serrare parole e righe, la situazione personale, anche di salute, di Stefonio. Il manoscritto è perfettamente leggibile, la scrittura stefoniana non presenta particolari difficoltà di interpretazione e soltanto su una parola sussiste il dubbio, nella lettera del 5 novembre 1608 (f. 50^{r}). Nella lettera del 6 agosto 1597 (f. 1^{r}) si riscontrano alcune lacune e in quella del 14 aprile 1606 (f. 36^{v}) una corruttela insanabile. Nel caso commetta errori, Stefonio cassa le parole con tratti di penna, nella maggioranza dei casi numerosi e decisi, tali da rendere le stesse illegibili.

---

[32] Per le influenze senecane su alcuni drammaturghi gesuiti, vedi Michela Sacco Messineo, *Il martire e il tiranno. Ortensio Scammacca e il teatro tragico barocco* (Roma: Bulzoni, 1988) pp. 105-22; Questa, "Il modello senecano"; Emilio Sala, "'Sine harmonia theatrum non delectat.' Il problema del coro nella tragedia gesuitica," *Musica e storia*, VII/1 (1999) 183-210; Mirella Saulini, *Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio S. J.* (Roma: Bulzoni, 2002) pp. 41n, 132n.

Nella trascrizione si è adottato un criterio di moderato ammodernamento, intervenendo soltanto ove strettamente necessario al fine di semplificare la lettura. Si sono sciolte le abbreviature; fa eccezione "V. R." (per Vostra Reverenza, modulo con il quale Stefonio si rivolge a Valentino Mangioni), mantenuta nei saluti in chiusura di lettera. Nella medesima sede si è mantenuta "aff.mo" per affettuosissimo. Si è regolarizzata la punteggiatura e si sono ammodernati l'uso dell'accento e dell'apostrofo. Relativamente a casi specifici, questo si è integrato nelle forme elise: "a' quali," e non "a quali," "de' quali," e non "de quali," e simili; si sono conservate le forme elise "ogn'uno" e non "ognuno," "ogn'una" e non "ognuna," "egl'è" e non "egli è," "d'avanti", e non "davanti," e simili. Si sono congiunte, quando Stefonio le usa elise, le forme "gentil'huomo" e "galant'huomo" in "gentilhuomo" e "galanthuomo." Si è ammodernato l'uso della lettera maiuscola. Si è naturalmente distinta la *u* dalla *v*. Non si sono unite, e dunque non si sono accentate, le forme disgiunte "per che," e non "perché," "già che," e non "giacché," "pur che" e non "purché," e simili. Sono state altresì conservate, quando usate da Stefonio, che alterna le forme congiunta (nel caso si è conservata) e disgiunta, le disgiunte: "a fatto," e non "affatto," "all'hora" e non "allora," "a Dio" e non "addio," "in vece" e non "invece" e simili. Si è preferita, perché privilegiata da Stefonio, la forma disgiunta delle preposizioni articolate, "a la" e non "ala", "de li" e non "deli", "de le" e non "dele," e simili; Stefonio usa la forma congiunta sempre nelle forme elise ("degl'amici," "dell'animo," e simili), talvolta nelle non elise ("alla persona," "alli miei," e simili); in tutti questi casi essa si è conservata. Si è disgiunta la forma, sempre usata da Stefonio, "quelche" in "quel che"; allo stesso modo per la forma "non dimeno" in "non di meno." Non si è ammodernato, con eliminazione o integrazione, l'uso delle doppie; dunque "raccommandatissime" e non "raccomandatissime," "essercito" e non "esercito," "inanzi" e non "innanzi," "obligarmene" e non "obbligarmene," e simili. Si è conservata la distinzione tra la "e" e la "et"; parimenti si è conservata, nelle rare occorrenze, la eufonica "ed." Si è conservata la "j" in ogni posizione, intervocalica, iniziale e finale. Si è conservata la grafia culta "y," tanto nei nomi propri che in quelli comuni. Si è conservata la "h" etimologica o pseudoetimologica, così come si sono conservati i digrammi etimologici "ch," "ph," "th," tanto nei nomi propri che in quelli comuni. Si sono conservati i nessi "-ti" e "-tti" seguiti da vocale. Si sono conservati i nessi "-bs," "-ns," "-pt" nelle forme latineggianti. Analogamente la "x." Non si sono eliminate le oscillazioni grafiche; si troveranno dunque tanto "maraviglia" che "meraviglia," "huomo" che "homo," "prue" che "prora," "hora" che "ora" e quant'altro. Nella trascrizione dei testi a stampa dell'epoca si è distinta la *u* dalla *v* e si sono sciolte le abbreviature; in quelli in lingua latina si è eliminato l'accento sulle vocali.

Note

1. Se in una stessa lettera appaiono occorrenze che rendono necessario il ripetersi di una nota, questa si dà soltanto nel caso della prima occorrenza e si sottintende il rimando, ma qualora le occorrenze si presentino in lettere diverse si segnala il rimando dalla seconda occorrenza in poi. Parimenti per le notizie relative ai padri della Compagnia di Gesù citati. Ricorrente è la citazione, anche con il solo nome, di Tarquinio Galluzzi;[33] si sottintende il rimando. Le indicazioni relative alle località dalle quali Stefonio scrive vengono date solamente nella prima lettera da ogni singola località inviata (fatto salvo il caso in cui in quella stessa località egli torni a distanza di tempo); parimenti dicasi per le località nelle quali si trova il ricevente.

2. Con i moduli locutivi *Nostra Paternità*, *Nostro Padre* e simili, Stefonio si riferisce al Generale della Compagnia di Gesù. Negli anni della corrispondenza occuparono la carica Claudio Acquaviva[34] e Muzio Vitelleschi[35]; pertanto dalla lettera n. 1 alla n. 27, il riferimento è al Generale Acquaviva, dalla n. 28 alla n. 32 è al Generale Vitelleschi. Si sottintende il rimando.

3. Per i dati biografici relativi ai padri gesuiti citati si è attinto anche ai Cataloghi brevi e triennali S. J., conservati in ARSI; la fonte (luogo, segnatura, foglio, numero attribuito al padre nell'elenco) verrà abbreviata come dal seguente esempio: ARSI, Rom. 54, f. 1^{r-v}, 1; per maggiore chiarezza, si è scelto di dare, per i fogli, la numerazione recente. Nel caso la ricerca dei dati biografici abbia dato esito negativo, si sostuisce con ? il dato mancante.

Lettere

1 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Roma)

Frascati,[36] 6 agosto 1597

Epp. NN. 80, ff. 1^{r-v}.

Carissimo Fratello in Christo. Pax Christi etc.

---

[33] *1574 Montebove; SJ 11.xi.1590; †28.vii.1649 Roma. Insegnò a Roma la retorica e la morale e fu rettore del Collegio dei Greci. Allievo di Stefonio, è autore di due importanti testi di poetica: *Virgilianae vindicationes et Commentarii tres: de tragoedia, comoedia, elegia* (Roma, 1621) e il citato *Rinovazione dell'antica tragedia*, ove tratta il problema della possibilità o meno della tragedia del martire; vedi *Sommervogel*, III, 141-44.

[34] 14.ix.1543 Atri; SJ 22.vii.1567 Roma; fu eletto Generale 19.ii.1581;†31.i.1615 Roma (*DHCJ*, II, 1614).

[35] *2.xii.1563 Roma; SJ 15.viii.1583; fu eletto Generale 5.xi1615; †9.ii.1645 Roma (*Sommervogel*, VIII, 848).

[36] Frascati, uno dei cosiddetti 'castelli romani' è un piccolo centro a pochi chilometri da Roma.

Gl'amici si mostrano ne' bisogni. Desidero da voi, maestro mio Valentino, un de que' soliti uffici dell'amorevolezza vostra: che, se vi parerà e se vi sarà commodo, rendiate da mia parte al mio fra<tello] l'inclusi versi[37] fatti da me a sua richiesta, *difficili Minerva*, *summa voluntate*; non prima però che voi non li habbiate data una revista e correttione ove bisognarà. Sapete bene che, come fra noi tutte le cose sono communi, sarebbe anche non più mio che vostro o biasimo o lode ch'indi ne seguisse.

Di più, tenete per raccommandatissima la persona di cui vi ragionai ultimamente.[38] Io le dissi, in una occasione, gran cose de' fatti vostri per che eg fosse più confermato in quella buona openione che ha di voi. Et in fatti, vi tie<ne> per homo giuditioso e maturo et amorevole e pronto ove egli si voglia servire dell'opera e consiglio vostro; se io fosse costì, non ne sarei tanto in pensiero: mi pesa, credetemi, et mi è a core il contento e profitto di lui quanto mi sia pur il mio. E questo solo basti per una diligentissima raccommandatione.

Se voi desiderate, come so certo che sì, di farmi un piacere da obligarmevi per sempre, que<sto> è il tempo et occasione oportuna di mostrarlo con l'opra. Sapete bene quanto *animae sitienti* sia giovevole un bon consiglio, massime datone da persona amorevole; ciò presuppone, vi affermo, che le vostre parole li saranno come ne' calori estivi una temperatissima pioggia. Consolatelo consigliatelo governatelo,[39] poi che tanto si promette da voi, mettendo nel suo contento, a spirituale profitto, quel che a tutti noi debbe sempre essere proposto inanzi gl'occhi: l'onore e gloria di Nostro Signore che tanto gran parte le fece de le sue gra<tie>.[40]

Non mi voglio più oltre stendere in questo, confidato nella carità vostra che abbonderà non senza prudenza ove convenga. Basta, ché ella è cosa vostra e mia o, per dir meglio, cosa di Christo, la cui gloria e volontà in quella si fe' palese quando e mia e vostra la fece. Occorrendovi qualche cosa, ove io possa gratificarvi con l'opera mia, di gratia, me ne farete cenno.

Raccommandatemi in tanto nelle vostre orationi a Nostro Signore; di più,

---

[37] I versi, dei quali non è stato possibile identificare il destinatario, non sono inclusi nel cod. Epp. NN. 80.

[38] È probabilmente un novizio; vedi *subter*, n. 64.

[39] La *climax* ascendente, che segue un paragone dal quale le parole che Mangioni saprà dire traggono il senso pieno del proprio valore e della propria efficacia, suggella un periodo in cui Stefonio mostra tutta la propria capacità di lusingare l'amico per ottenere ciò che gli chiede. Un notevole esempio di *captatio benevolentiae*.

[40] Qualche millimetro del margine esterno del f. 1^{r} è andato perduto all'atto della profilatura del codice, dopo la rilegatura; ciò ha causato le lacune sanate in: fra<tello>, eg<li>, tie<ne>, que<sto>. L'ultima lacuna, sanata in gra<tie>, è invece dovuta a un danno della carta.

quando vi venga bene, alla persona detta et alli miei già scolari: il fratello Biondo, Pernati, Vico, Nappi, etc. et alli vostri colleghi et a maestro Sacchino et Agapito et, di core, al padre Azor et padre Mutio.[41]

Di Frascati, li 6 de agosto 1597.

Vostro affett.mo in Christo, Bernardino Stefonio.

[1^v] Indirizzo.

2 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Roma)

Frascati, 18 settembre 1599

Epp. NN. 80 ff. 2^r-3^v.

Carissimo Fratello mio in Christo. Pax Christi etc.

La mia partita da voi fu sùbita e notturna, et l'intimatione di quella tanto congiunta con l'atto, che non potei fare con gl'amici que' soliti et publici uffici d'umanità et benevolenza de' quali con altri non ne sono avaro, ma con voi ne sono, come sapete, più che prodigo. La sera dopo l'essame fui avvisato; la notte stessa, inanzi l'alba, mi convenne star in piedi et, inanzi il levar vostro assai, partirmi. Senza vostro comiato sì, ma non già senza quella dispensa che, in simili casi, suol dare la stabile e di molt'anni confirmata e vie più tenace amorevolezza e sicurezza ch'hanno l'un dell'altro fra sé gl'amici, che non sempre nasca da mancamento d'amore la pretermissione[42] di simili compimenti; e per tanto di questo fatto stimo meritarne lode non che perdono, *ut sic.* Ma che voi non habbiate voluto, senza accomiatarvi da me per lettere prima, partirvi verso la bella vostra Perugia, la quale, come mi par di vedere, a braccia aperte vi aspetta a piazza Civea, non già come prima al tetto ignudo, riconosco qui l'abbondanza dell'amor vostro verso di me; uguale forse al mio, ma più felice, poi che non li è stato vietato mostrarmisi tale qual è, per che non sete stato colto all'improviso com'io.[43]

---

[41] Nell'ordine: **Giuseppe Biondo** *1537c Agrigento; SJ 1554; †1598 Napoli (*Sommervogel*, I, 1546); **Alessandro Pernati** *6.x.1576 Novara; SJ 6.v.1593; †25.xii.1614 Roma (ARSI, Schedario 4 Voti del p. E. Lamalle S. J.); **Antonio Vico** *1576c; SJ 6.v.1593; † ? (ARSI, Rom. 54, f. 15^v, 109); **Filippo Nappi** *2.x.1576 Ancona; SJ 14.ii.1595; †19.x.1640 Roma (*Sommervogel*, V, 1573); **Francesco Sacchini** *10.xi.1570 Perugia; SJ 8.x.1588; †16.ii.1625 Roma (*Sommervogel*, VII, 362); **Agapito Gervasi** *5.ii.1565 Roma; SJ 25.iii.1586; †7.iii.1635 Terni (*Sommervogel*, IV, 1361); **Giovanni Azor** *1536c Murcia; SJ 1559 Alcala; †19.II.1607 Roma (*Sommervogel*, I, 738); **Silvestro Muzio** *1572 Macerata; SJ 28.v.1589; †16.xii.1647 Ferrara (*Sommervogel*, V, 1483).

[42] **Pretermissione**: dal lat. *praetermittere,* trascuratezza.

[43] Mangioni non si trova ancora a Perugia, oggi capoluogo dell'Umbria, ma la nuova sede è pronta a riceverlo degnamente, nella piazza principale. Quella che oggi è piazza IV Novembre e che lo scrivente chiama "piazza Civea" (Cive, dal lat. *civis*, cittadino), è l'allora "piazza Grande o *platea*

Anderete dunque felicemente; che cosa debbo io qui dire? Se vagliono li buoni augurij, se le benedittioni, se *bene ominata verba* d'un amicissimo et affettuosissimo cuore, dopo un mio strettissimo abbracciamento *in spiritu*, andate pur via allegramente, con tutti quelli buoni auspicij et felici annuntij et fortunatissimi avviamenti co' quali suole accompagnare uno che sommamente ama, nella partenza di lui, un altro che sommamente merita essere amato. Andate, certo e sicuro che voi restate meco e nella memoria mia habitate, anzi, che io vengo con voi con l'affetto e continuo pensiero e desiderio d'ogni vostro contento.

Così non v'intervenga inciampo alcuno, così il caldo non vi offenda et il sole non v'imbrunisa [2v] più di quel che sete, così la terra per tutto vi apra e disserri libero il passo, i venti vi rinfreschino, le nuvole vi ricuoprano, il vettorino non biastemi,[44] la rozza[45] non vi scuota, gl'osti non vi assassinino; così la Treia non ingrossi, così valle Strettora non v'affanni, così Spoleto non vi gabbi, così Spello[46] non vi annoij, così nisuno alle porte vi arresti il passo, così dovunque arrivarete, vi arriviate men che sia possibile frollo e sbattuto e, per dir meglio, più che si può franco e robusto, con patienza et appetito. Giunto poi al piano di Asisi, prima di entrare alla vista della chiesa in Portiuncula, la Madonna degl'Angeli vi riceva con le sue solite materne accoglienze, San Francesco, con tutta la sua famiglia beata in Cielo, v'incontri et accompagni e guidi per tutti quelli fortunatissimi paesi che, con pia memoria, fin oggi riserbano le sacrate orme di quel grandissimo Minore.[47] Quindi, alla costa di Perugia, vi vada inanzi per quell'erto camino il fortissimo martire vostro Herculano, di Perugia reverendissimo protettore.[48]

---

communis, centro propulsore della città"; vedi Alberto Grohmann, *Le città nella storia d'Italia* (Roma-Bari: Laterza, 1881) pp. 40-41.

[44] **Biastemi**: bestemmi.

[45] **Rozza**: cavalla di scarso valore.

[46] Il percorso è pressappoco quello della via Flaminia. Stefonio ne segna le tappe con il Treia, affluente del Tevere, con la valle Strettura, vicina al passo di Somma, con Spoleto e Spello, comuni della provincia di Perugia.

[47] **Asisi... Minore**: ad Assisi nacque San Francesco (1181/1182), fondatore dell'Ordine dei Frati Minori. Alla Porziuncola egli visse in solitudine prima d'iniziare la predicazione e lì volle tornare a morire, in umiltà e povertà, nell'ottobre 1226. Santa Maria degli Angeli è la basilica francescana che ricopre appunto la Porziuncola.

[48] **Ercolano**: vescovo di Perugia, martirizzato dai Goti verso l'anno 547 d. C.; è protettore della città.

Ma come, a Perugia prima che alla Sabina?[49] Quando voi appena haverete passato di poco, quanto d'un tiro de archibugio, il monte di San Oresto, non vi voltarete voi a man dritta verso l'Oriente? E quivi, non chiederete voi dell'amenissima Badia di Farfa? Non ricercarete voi, fra que' poggi e spessissimi[50] castelli, che stanno dentro de quella bella fila de' perpetui monti che quasi un theatro li formano d'ogni intorno, qual sia quel nobile Poggio Mirteto, quell'antichissima Mandela, quella nudrice nostra e madre vezzosissima, la quale dall'un canto il bel Digenta et il Farfa, dall'altro l'Himella et Aci, fiumi gelatissimi, di sopra i doi superbissimi monti, l'Ustica uno Lucretile[51] l'altro, [3r] et in mezo ha quella delitiosa selva di mirto et quella scherzevole Blandusia[52] e quell'amenissima e rugiadosissima Tempe Sabina, luogo di riposo e diporto di quel vostro Mecenate,[53] la cui tomba celebra il vostro facetissimo perugino? Non salutarete voi quel cielo e quelle fonti e quelle spiaggie e quelle rive e quelle pumicose[54] e muscose spelunche, le quali udirono prima i nostri vagiti e poi, forse, la vostra lode dal vostro amorevolissimo Bernardino? Non vi sovverà di quel: *Natales cunae salvete, aureaeque paternae*! Etc.? Fatelo, per che quivi nacque colui nel cui core voi vivete scolpito.

---

[49] La Provincia dell'Umbria comprendeva allora, oltre all'Umbria attuale, meno l'Orvietano, la diocesi di Rieti, nella Sabina, terra natale di Stefonio; da qui lo scherzoso risentimento per la 'precedenza' data a Perugia.

[50] **Spessissimi**: qui, con significato estensivo, numerosissimi, frequentissimi.

[51] **San Oresto... Lucretile**: con grande capacità evocativa, Stefonio disegna il panorama di una Sabina 'allargata' fin dove lo sguardo può arrivare. Sant'Oreste e Lucretile sono due monti, quest'ultimo, parte dell'odierno monte Gennaro, si trova presso la villa di Orazio (vedi *supra*, n. 29); l'Abbazia di Farfa è vicina all'odierno comune di Fara Sabina e alla valle del fiume Farfa, nominato insieme al Digenta, l'antico *Digentia* oggi Licenza, affluente di destra dell'Aniene. Poggio Mirteto e Mandela sono comuni in provincia, rispettivamente, di Rieti e di Roma; l'Himella, oggi Imele, è un subaffluente del Tevere; Ustica è un'altura, anch'essa, come Mandela, vicina alla villa di Orazio, il quale a Ustica e al Lucretile fa riferimento in una delle odi; vedi *Odi*, I, 17, risp. 1 e 11.

[52] **Blandusia**: Bandusia. Il riferimento è all'ode di Orazio *O fons Bandusiae splendidior vitro* (*Odi*, III, 13). La fonte Bandusia si trovava presso Venosa, dove Orazio era nato; probabilmente il poeta, e con lui Stefonio, assimilò a quella del ricordo, dandole lo stesso nome, una fonte che si trovava nel suo podere sabino.

[53] **Tempe Sabina... Mecenate**: Tempe era una valle della Tessaglia attraversata dal Peneo; il nome fu dato poi a altre valli, anche a quella sabina percorsa dal Velino. Per i poeti la valle tessala era un luogo mitico e non è casuale che Stefonio scriva *Tempe Sabina* in queste righe ricche di riferimenti a Orazio, il quale cita Tempe, cantando la vita agreste; vedi *Odi*, III, 1, 21-24 e 47-48. G. Cilnio Mecenate (70c.-8 a. C.) fu il ministro della cultura di Augusto.

[54] **Pumicose**: dal lat. *pumicosus, a, um*, di pietra porosa.

Hor vengo a quel che dite delli miei scritti per il Bonciario.[55] Il *Crispo* egli l'haverà; quelli doi descursi che havete saranno men mali e, se così giudicate voi, mostrateglieli pure. Altro non ho! Se il trattato della tragedia e della comedia,[56] quantunque non finito, haveste voi in qualche modo rescritto da qualch'uno che fusse tolerabile, sarebbe cosa di che il Bonciario restarebbe più sodisfatto, se non mi inganna la Philautia.[57]

Del resto poi, a maestro Mutio darete mille miei saluti, et al padre Salvatore et padre rettore di Perugia et all'istesso Bonciario et all'Auridei[58] et all'antichi amici i quali vi domandaranno nova di me. Voi poi, cercate di starmi sano, contento e ritornatemi gagliardo, fresco e vigoroso e ricordatevi che questo è il desiderio delle Muse, la cui buona fortuna per l'Anno Santo[59] in voi *inclinata recumbit.*

Alle vostre orationi, massime quando sarete alla Madonna dell'Angioli, moltissimo mi raccommando.

Di Frascati, li 18 di settembre 1599.

Vostro, vostrissimo, Bernardino Stefonio.

[3^v] Indirizzo.

---

55 Probabilmente, Marco A. Bonciari, nobile perugino morto il 9 gennaio 1616; vedi Cesare Alessi, *Elogia Civium Perusinorum qui Patriam, Rerum, pace ac bello gestarum gloria illustrarunt, Centuria 1ª* (Foligno, 1635) pp. 165-66.

56 Vedi *supra*, p. 250.

57 **Philautia**: la filautia, ovvero l'amore di sé al più alto livello, qualificata da Aristotele, nell'*Ethica nicomachea*, come virtù, sembra qui autoironicamente intesa da Stefonio nel significato comune di vanità, narcisismo.

58 Nell'ordine: **Silvestro Muzio** (vedi *supra*, n. 41); **Salvatore Mariotti**: *1530c; SJ 1566; †23.iv.1607 Perugia (ARSI, Rom. 54, f. 42^r, 3; Joseph Fejér, S.J., *Defuncti primi saeculi S. J.*, 2 vols. [Roma: Institutum Historicum S. J., 1982] I, 157); e il rettore di Perugia, **Angelo Giustiniani**: *1565c; SJ 1586; †18.i.1620 Perugia (ARSI, Rom. 54, f. 12^r, 32; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 129); gli ultimi due sono signori del luogo: il citato **Bonciari** e **Auridei**, del quale non è stata possibile l'identificazone.

59 L'Anno Santo è il 1600, anno del Giubileo prossimo all'inaugurazione. Il primo Giubileo fu indetto da Bonifacio VIII nel 1300; ne seguirono altri, a intervalli diversi, fino a che Paolo II (1464-1471) fissò l'intervallo giubilare a 25 anni. Accanto al Giubileo ordinario esiste anche quello straordinario, promulgato in circostanze particolari.

3 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Roma)

Frascati, 18 settembre 1600

Epp. NN. 80 ff. 4^r-5^v.

Carissimo Fratello in Christo. Pax Christi etc.

Traggovi di pensiero. Li doi libri raccommandativi dal signor dottor Candido sono ne le mie mani et il *Crispo* nostro ancora, ricuperato da voi dal signor Giannella.[60]

Vorreste ch'io vi lodassi di sì compita diligenza? Altre cose maggiori et altri ufficij verso di me più rilevati havete fatto e fate ogni giorno a' quali si deve, e più degnamente riserbo, questo giusto guiderdone[61] della lode e ringratiamento. Intanto, e per questo e per altri vostri meriti, basti, per ora, la memoria et obligo che appresso di me ritengo e confesso dovervi.

Lo star mio in Frascati,[62] quanto debba esser lungo non ve lo so dire. Sì ben dirò, intorno al vostro venirvi et anticipare o posporre l'essercitij, che opteria prima: tanto più che, quanto più s'indugia, tanto più dentro si entra nella crudità di quest'aria, colla dipartenza del pomifero autunno, cedente al verno già che lo stringe; o così parmi. Maestro Tarquinio attende alla virtù come un desperato e studia a cottimo,[63] vi si raccommanda. Che quella nostra persona[64] vadia così bene come dite, ne sento, nel Signore, contento particolarissimo; ben sapevo io che *fortes creantur fortibus et bonis, est in iuvencis, est in equis Patrum virtus*, così me la fate.

Altro non ho che dire, se non che son vostro. Salutarete, da mia parte, caramente, il fratello Ludovico Aurelio,[65] della cui infermità, se non [4^v] fusse

---

[60] Dei signori Candido e Giannella non è stata possibile l'identificazione. Il primo potrebbe essere il domenicano Vincenzo Candido, al secolo Mario (1573-1654), uomo di grande erudizione e preparazione teologica.

[61] **Guiderdone**: ricompensa.

[62] **Frascati**: vedi *supra*, n. 36.

[63] Cottimo è una forma di retribuzione commisurata alla produzione e non alle ore di lavoro. Metaforicamente indica qui la continuità e l'intensità dello studio al quale Tarquinio Galluzzi si applica.

[64] Potrebbe essere la persona raccomandata il 6 agosto 1597 e il Tirone che raccomanda più avanti. *Tirones* erano definiti i novizi nei Cataloghi dei collegi.

[65] *1580 Perugia; SJ 1.i.1598; †1637. Di nobile famiglia, lasciò la Compagnia per motivi di salute. È autore di due tragedie, *Germanicus* e *Pompejus*; vedi Giuseppe Flammini, ed., *Ludovici Aureli Perusini Germanicus Tragoedia* (Roma: Herder, 1987), in partic. pp. 7-21. L'Aureli sarebbe il copista del codice perugino del *Crispus*; vedi Questa, "Il modello senecano," p. 145.

il creder mio, anzi saper di certo, che egli la riceve, come conviensi, dalla mano di Dio, sotto il cui cenno pendono i momenti della vita nostra, non sentirei quel dispiacere e ramarico che, ne' gravi accidenti de i più amorevoli e congionti, il senso dettar suole quando del tutto non è posseduto dalla ragione. Ma la vertù sua et la indifferenza[66] religiosa, mi avvertisce ch'io adopri la medesima fortezza e fede nel compatire, che egli religiosamente essercita nel patire. Con tutto ciò, per che carissimamente l'amo, non sono talora tanto padrone di me che l'humanità non faccia l'offitio suo. Del di gratia salutatolo e confortatolo da mia parte cordialissimamente, darete anche un saluto al fratello maestro Fuligatti,[67] al quale raccommandai e raccommando per mezzo vostro quel mio Tirone. Che altro? Questo solo: son vostro, vostrissimo.

Di Frascati, li 18 di settembre 1600.

Vostro aff.mo servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[5ʳ] f. bianco. [5ᵛ] Indirizzo.

4 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni – (non c'è luogo di destinazione)

Frascati, 3 settembre 1601

Epp. NN. 80 ff. 8ʳ-9ᵛ.

Carissimo Fratello mio in Christo. Pax Christi etc.

Se io havesse havuto risguardo più al senso[68] mio che all'affetto di quei che sempre mi hanno, non so per qual mia bona ventura, mostrato d'amarmi et istimare le cose mie assai più di quel che io giudico doversi stimare, io vi affermo di certo, fratello mio carissimo, ch'io non harei pur una sola volta battuto il ciglio a consintire per che alcuno si pigliasse briga et affanno di dare a la stampa alcuno de' miei scritti, riputati da me lontanissimi sì da quel segno dove doveriano arrivare le compositioni, come degne esposte a la commune luce, come da quel merito che richede un affetto tale quale è il vostro et di maestro Tarquinio. Il qual affetto, a dir il vero, è più caldo di quello che meritano le sue lettere, cose ultime fra le cose migliori vostre.

Per la qual cosa, se questo stesso affetto vostro, offitiosissimo verso di me, ora comincia a stancarsi o cessa, io qui non so che dirmi altro, se non che, riportandomi al primo mio sentimento che ho de le mie fatiche, non mi deve

---

[66] **Indifferenza religiosa**: indifferenza per le cose umane conseguente al fatto di essere religioso.

[67] **Giulio Fuligatti** *8.ii.1550 Cesena; SJ 4.ix.1569; †2.x.1633, Siena (*Sommervogel*, IV, 1065).

[68] **Senso**: sentimento.

dar noia se voi et maestro Tarquinio (senza mia colpa però, se bene si essaminarà la cosa), spogliandovi dell'affetto, adoperarete il giudizio et finalmente vi conformarete col primo mio pensiero.

Non sono veramente, a giudizio mio, non sono le mie ciancie[69] di quel vanto et valore, che in favorirle et publicarle vi si debba spendere uno de' vostri minimi pensieri, non che perdervi la quiete. Et ora, sentendo che vi ci stancate di più, mi è questa loro fatica doppiamente spiacevole: prima, per che si affannano in cose di nisuno rilievo, poi per che questa dissutile fatica è di doi giovani i quali io sommamente amo et li desidaro ogni bene. Assai vi siete affaticati per l'adietro, assai si è fatto, et obligatissimo ve ne resto; onde, se questo che ora fate mira a darmi a conoscere il bon animo vostro, oltre che mi fate torto, non bisogna il paragone de la stanchezza a dichiararmi l'affetto vostro verso di me, perpetuamente gagliardo.

Da alcuni viglietti di maestro Tarquinio e da questo ultimo vostro, ho compreso che voi vi siete affaticato molto, anzi più che molto, nel negotio del *Crispo*. Il medesimo feste nel *Clemente* et prestamente ne la *Beata Agnese*;[70] sì che, per molto ch'io mi amasse, per avaro che fussi di credito et fama, mi posso ben contentare dell'uffitij vostri de' tempi passati, i quali, ne la bilancia mia, in questo caso più giustamente temprata che la vostra, contrapesano et traboccano tanto, quanto non so come habbia potuto a li giudizi vostri dar tanto gran calata e smossa quella mia non so qual ombra di offitio, da la magior parte de' vostri condiscepoli contrapesata et contracambiata con assai minore gratitudine et benevolenza de la vostra. Per tanto, io non ho ardire di pregarvi a seguitare quel che spontaneamente havete in mio onore cominciato et a che io, più per non contradire a voi che per sodisfare ad alcuno appetito mio di gloria, sono venuto. Tanto più che a voi non mancano, come dite, et io lo so, altre faccende dove meglio occuparvi et dove, con più vostro contento e riposo, possiate fruttuosamente passar l'otio del quale sempre voi foste inimicissimo.

Et havete fatto saviamente a darvi pace se il mio negotio vi dava guerra; Idio mi guardi s'io comporti, mai, ch'alcuno, ancora straniero, per causa mia perda sì bel tesoro come è la pace. Or che doverò fare di voi, amicissimo mio, in cose

---

[69] **Ciancie**: ciance; riduttivo per parole, indica qui metonimicamente un'opera, il *Crispus*. La frase, come la lettera tutta, mostra il disappunto che la vicenda della stampa, stando alle date quella del 1601, provocava nell'autore.

[70] **Prestamente**: letterario per presto. Il *Clemente* è probabilmente la *Oratio de Passione Domini quam habuit ad Clementem VIII Pontificem Maximum* nel 1599, stampata a Roma nel 1641, citata in Southwell, *Bibliotheca*, p. 117; l'altra è *De laudibus Beatae Agnetis Politianae Virginis ex familia S. Dominici. Oratio Bernardini Stephonii Sabini Presbyteri ex Societate Jesu habita ad Cardinales in templo Beatae Mariae Virginis supra Minervam Nonis Junij quo die primum eidem Beatae Agneti publice Sacri ibidem honores haberentur* (Roma, 1600).

poi dove, come si è detto, a casa mia né utile né diletto [8ᵛ] alcuno torna, che degno sia di tanto vostro disavantagio e scommodo? Et a quel che dite, che andate pensando di non ve ne pigliar più di quel che vi tocca, *tam facile consilium tam versas diu*? Fatelo pure, ch'io sono da la vostra, se si aspetta il mio suffragio. Che se bene mi è honorevole, non solo grato assaissimo, il vedere con che gran caldezza vi studiate in promovere il mio credito o stima, non di meno sappiate di certo che, sì come tal caldezza, rigorosamente parlando, cioè fuori li serami di soverchio amore, cieco il più de le volte nel discernere il vero, non tocca a' cari, così io, dall'altro canto, mi recherei a grandissimo affronto ogni vostro bon offitio, se non conoscessi che la benevolenza vi fa parere, a le volte, debito quel che è mera cortesia. La quale, per grande che voi ne sete, facendo io professione, se mi conoscete bene, di essere obbligato, a pochissimi in questa vita, voi non riporrebbe già fra questi pochi se tal cortesia da benevolenza non fosse condita; et ciò sia detto con buona sopportatione vostra. Anzi, se non erro, voi ancora così come io assaporate l'uffitij altrui.[71]

Il saluto vostro et quello di maestro Tarquinio, soggiunto, non so come né con qual animo, doppo questo vostro così fatto (come dirò?) risentimento, sù, non lo prendo già in quel verso né in quella forma ne la quale si suol dare quell'infelice *longum vale* a chi è licentiato, *tanquam mortuus, a corde*; et tanto sia detto in risposta del vostro viglietto. Ora, in discarico mio et ché io non sono, quanto mi fate, trascurato dove par che miri questa vostra intemerata[72] et maestro Tarquinio già più di quattro volte, vi dico che, lassando andare le cose passate, le quali potrei anche benissimo difendere, concedendovi al presente che voi sete nel mio affare più caldi di me, voi meritate lode sì, ma io non merito biasimo, a giudizio di tutti i savi del mondo, né voi mi contradirete, se vi redurrete a la mente la natura di questi negotij concernenti la propria gloria dove, per che non si può liberamente et a la scoperta, senza rossore, dimostrarsi l'homo affettuoso, si suole sostituire qualch'un altro che senza nota di impudenza si cavi la maschera et tratti li negotij non sui con quella diligenza che si richede.

Mancano essempi et detti de' savi in questo proposito? Non li sapete voi forse? Né però voglio che questa sia la mia difesa, ma sia quest'altra tolta dall'impossibile: ditemi, che debbo far io o che vi posso altro, se il negotio non da me ma da altri è tirato a la lunga? O, per che io ne sono mottegiato come da

---

[71] **Per tanto... altrui**: Stefonio inizia con una preterizione: affermando di non aver l'intenzione di chiedere, in realtà lo fa, anche se, non volendo affannare oltre gli amici, dà il proprio sostegno e appoggio (*suffragio*), qualora desiderino abbandonare. Il discorso, costruito e garbato, è un dire e non dire, un porsi in sintonia con gli amici, ai quali, gentile ma deciso, fa sapere che non li considererebbe tali se gli conservassero la cortesia ma non la benevolenza.

[72] **Intemerata**: rimprovero lungo e violento. Lungo discorso tedioso o spiacevole.

poco, se, doppo d'haver fatto et detto quel che, salva la bona creanza, dovevo dal canto mio, gl'altri, dal suo, o non vogliono o non possono, sodisfarne? Ma qui sta il punto, ch'io non habbia mancato al debito; ditemi, dunque, che cosa si dovea fare? Ch'io raccomandassi il negotio? L'ho fatto. Ch'io pregassi caldamente chi doveva? L'ho pregati, et ricordatevi che lo descendere a le preghiere, in me è quasi miracolo. Ch'io prendessi pensiero et cura di passarli questo benedetto *Crispo*? Non l'ho tralasciato e non quando l'ho veduti stracchi; *non missuram cutem nisi plenam cruoris trudo*, et pur mi ricordo di quel *Ibam forte via sacra*, dove sono burlati et proverbiati i poeti spiacevoli che non raffrenano di importunamente gracchiare.[73]

Deh! Non mi fate dire ogni cosa, di gratia. Ricordatevi, più tosto, che [9r] gl'huomini sono liberi; questo negotio, come che sia toccante a la poesia, è riputato forse legiero anzi che no, et che non si deve, come si dice, andare a caccia con li cani sforzati;[74] non sono non le cose mie, piacevoli a tutti come a voi. Aggiungete che questo luogo et tempo è di ricreatione et che l'età di coloro che hanno il negotio in mano è grave et piega più a la quiete che a la fatica, di sua natura. Né, con tutto ciò, dico che non si sia fatto qualche cosa, non ostante che altri erano, come si dice, giunti al molino.

Haveano, se nol sapete, questi boni padri, da molto tempo in qua, un gran volume del Suárez[75] a rivedere; era incalzato il negotio da Nostra Paternità con più efficace ordine che il nostro, l'instanza quotidiana che se li faceva da tutta la Spagna era gagliardissima; la cosa stessa, per essere theologica et utilissima et desideratissima da tutti, havea vivo polso appresso chi non fece mai professione di poeta. Sì che il padre Menu, vedendosi tanto incalzare per tutta questa state in questi caldi così eccessivi, come anche il padre Gil, stavasi, il meschino, rinchiuso da la matina a sera in camera, stillandosi sopra di quel librone, né credo che in tutto questo tempo sia uscito fuori a caminare 4 o 5 volte et al gioco mai comparve. Il padre Valenza poi et il padre Badera non sono venuti

---

[73] **Mancano... gracchiare**: la serie di domande retoriche manifesta l'irritazione, non priva di dolore, di Stefonio di fronte al sospetto di un suo scarso impegno. La prima delle frasi latine conclusive, il cui significato equivale pressappoco a quello del nostro modo di dire: Non vendo la pelle dell'orso prima di averlo ucciso, indica la sua volontà di andare fino in fondo anche a costo di essere importuno, come afferma con la seconda. Questa è infatti il primo verso della satira detta del *Seccatore* (*Satire*, I, 9) di Orazio, racconto dell'incontro, avvenuto appunto lungo la via Sacra, tra Orazio e un poeta mediocre che, volendo essere presentato a Mecenate, tesse all'altro sperticate lodi di sé. Solo l'arrivo di un creditore dell'importuno, libera Orazio dalla sgradita compagnia. Vedi anche *supra*, nn. 29 e 53.

[74] Espressione proverbiale per dire che non si devono fare le cose quando ci sono ostacoli insormontabili.

[75] Francisco Suárez, vedi *supra*, n. 19. Si spiega qui la metafora precedente: era giunto alla stampa (*molino*) un *gran volume*, più importante del *Crispus*.

qua per fermarsi, ma per capitolare[76] et componere in commune quel che ciascheduno in disparte havea avvertito in quell'opera, la quale, subito spedita, stante l'ordine di Nostra Paternità, si rimandasse al Suárez.

Che voglio inferire[77] per questo? Che io non sono tanto insensibile quanto mi fate, et che il negotio è ritardato per ragionevoli rispetti, temporeggiando et accommodandomi al luogo, tempo, persone et altre circonstanze discretamente. Et ciò si potrebbe con più sadisfatione nostra et lode mia rispondere a quei de la Congregatione,[78] se pure, come dite, eglino si stimano burlati da noi. Ma che il padre segretario,[79] poi, non vi dica niente del Suárez, o non lo sa o io mi meraviglio, et pur la cosa va così; vi ridico la lege del molino, dove chi prima giunge macina il primo. Siamo ultimi fratelli et Bernardino è Bernardino, il quale male s'affronta col Suárez, et la poesia bisogna che aspetti, suo malgrado, fin che la theologia voti il frolone,[80] che se il mondo fosse governato da' poeti, oh, quante zucche si seminarebbono! Ma ben per noi che il capo sta sul busto et è pieno di senno. Et noi che faremo? Non ci rimetteremo a chi ha più senno et potenza?[81]

---

[76] **Stillandosi... capitolare**: stillando sudore e faticando per ordinare e suddividere in capitoli il libro.
I padri citati sono: **Antonio Maria Menu** *1554 Roma; SJ 1572 Roma; †2.xi.1612 Cosenza (*DHCJ*, III, 2630); **Cristoforo Gil** *1555c Braga; SJ 10.xi.1569; †7.i.1608 Salamanca (*Sommervogel*, IV, 1411); **Gregorio de Valencia** *iii.1541 Medina del Campo; SJ 12.i.1565; †25.iii.1603 Napoli (Southwell, *Bibliotheca*, pp. 308-10); **Giorgio Bader** *1541c Rothenberg; SJ 13.x.1557; †12.v.1612 Wurtzbourg (*Sommervogel*, I, 757; VIII 1723).

[77] **Inferire**: dedurre, argomentare.

[78] Stefonio si riferisce qui alla *Congregatio primaria beatae Mariae Virginis Annuntiatae*, istituita nel 1563 da un "tal Padre Giovanni Leonio Fiammingo; [...] vi si radunavano ancora i Giovani dell'Umanità, e di altre classi. [...] Essendo stata questa Congregazione unicamente approvata con Bolla dell'Anno 1584. Per conseguenza a quest'epoca si deve veramente riferire la piena fondazione della medesima"; vedi *Esposizione delle regole e privilegi della Congregazione Prima - Primaria nel Collegio Romano* (Roma, 1824) pp. 2-3.

[79] Le *Constitutiones* ignaziane prevedono, per il Generale, un segretario particolare e segretari ausiliari di settore; per l'assistente regionale, un segretario di assistenza. Trattandosi però di una questione letteraria, Stefonio allude probabilmente al segretario di Accademia, supervisore-organizzatore, nonché bibliotecario della stessa.

[80] **Frolone**: dialettale per frullone, cassone di legno usato un tempo per separare la farina dalla crusca.

[81] Artificio retorico dominante nella lettera sono le domande, a volte incalzanti, dalla risposta scontata, con le quali Stefonio, senza mai giustificarsi, porta i destinatari delle proprie parole, *in primis* Mangioni e Galluzzi, a ammettere che la correttezza della sua posizione nel 'negozio'. La lettera oscilla tra i toni dell'ironia e dell'autoironia, che raggiunge il culmine nella metafora delle zucche, e di un sottile ma non velato risentimento che a volte sfiora il sarcasmo.

Concludo et dico che apresso me queste tre cose, modestia, pace et nome, vagliono moltissimo, per ciò che sono huomo anche me, ma che più può la modestia con la pace, che il nome senza pace et modestia, et se in questo io erro, mi piace l'errore, per che non noce a niuno et giova a me.

Tutto quanto si è detto vi prego a prenderlo in bene, così fo io quando mi dite qualche cosa che non vorrei, et pure sono più sensitivo di voi. Se non vi volete stancare riposatevi, poi che *Crispo* ancora si coricarà con voi, quantunque il padre Menu mi afferma che ne cavarà le mani tra doi o 3 giorni et che la cosa è più vicina al fine che al principio etc.

A le vostre orationi mi raccommando. Farete anche le mie raccommandationi a maestro Tarquinio et li legerete la presente per che è insolida.

Di Frascati, li 3 di settembre 1601.

Vostro affett.mo et più che mai vostro, Bernardino Stefonio.

[9v] Indirizzo.

5 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Collegio Germanico in Roma)

Napoli, 18 gennaio 1604

Epp. NN. 80 ff. 10r-13v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Orsù, eccoci a i volgari puntigli de gl'amici ordinarij, all'accuse et a le scuse, le quali nel negotio de lo scrivere hanno, o vere o false che elle si sieno, mill'istanze e ripieghi. Sono passati molti, non giorni o settimane, ma mesi e mesi. Egli è vero: non ho scritto; egli è pur vero, non ho fatto mai motto a chi dovevo. È verissimo: sono stato scarso di un poco di carta et inchiostro, per altro liberalissimo. Vostra Reverenza ha più che ragione: non ho dato conto del esser mio in questi paesi, cosa de la quale siete tutti costì ansiosissimi, come ella dice; lo credo, lo confesso, lo predico.[82] Vol altro? Dunque, facendomi la sua consequenza a dosso, io mi sono dimenticato a fatto di voi altri, a me, per usare le sue parole, obligatissimi né del tutto ingrati. Oh, questo non che, se si considerano bene li termini de le due stremità, nel suo sillogismo[83] non hanno con la consequenza più connessione che io con lo scrivere et, quando pur

[82] I tre verbi sono ordinati in figura di *climax* ascendente.

[83] **Sillogismo**: il termine, usato da Platone a indicare il ragionamento, fu adottato da Aristotele a indicare il tipo perfetto del ragionamento deduttivo, "un discorso in cui, poste talune cose, altre ne seguono di necessità."

l'havessero, in altri forse valerebbero; in me nulla vagliono o puossono valere, avvezzo a non iscrivere non per dissamorata dimenticanza, ma per punta e gara che ho con quei che vogliono, in tutt'i partiti del mondo, perfidiare[84] che non si possi tralasciare lo scrivere senza perdere la memoria. Or come faceano gl'huomini antichi, inanzi al diluvio e dopo molt'anni che ancor non si era trovata l'arte di schicherare[85] le carte? Non amavano? Non si ricordavano? Senza memoria se ne vivevano? Anzi, molto più che noi facciamo et amavano et ricordavansi, per questo stesso forse: per che non iscrivevano.

Poi, Vostra Reverenza non sa che l'amor mio è d'un'altra [10v] fantasia?[86] Che non li bacara[87] trovar la strada de le dita e de la penna, forse per non macchiarsi nell'inchiostro il veritiero suo et nativo candore, che prende da la pura vena del core? Poi, a volermi svolgere dal mio corso tanti anni già preso et tormi dal trotto mio ordinario, è un beccarsi il cervello,[88] a dirla chiara, io amo senza scrivere in bon'ora; e forse tal uno scrive che non ama, e pur scrive.

Passiamo ad altro, di gratia. La spiagia de le Sirene,[89] è lusinghevole, è vero, ma non a chi si attiene a li suoi et miei principij fortemente. Dove io, per molto che mi senta risuonar l'orechie da un dolce canto in quel tuono che voleva nel suo acroama Temistocle de le sue lodi,[90] io non più piacere ne sento che il mastino quanto altri l'alletta dicendoli: "Cuccio, cuccio." Oh, quanto mi giova

---

[84] **Perfidiare**: ostinarsi in malafede, specialmente nel sostenere un'opinione in sé errata.

[85] **Schicherare**: sta per schiccherare, scrivere imbrattando ciò su cui si scrive. Qui è usato in senso ironico.

[86] **Fantasia**: qui nel significato di genere, tipo. È una variante personale del significato estensivo del termine che qualifica un fenomeno naturale che esce dall'ordinario, dalla norma.

[87] **Bacara**: sta per baccara, dal letterario baccare, tripudiare come fanno le Baccanti. Stefonio vuole ribadire come non senta tripudio e gioia nello scrivere per manifestare amore e come, dunque, non ritenga necessario farlo.

[88] **Tormi... cervello**: metaforico per dire che volergli far mutare le abitudini è un inutile sforzo della mente.

[89] **Sirene**: vergini dal canto ammaliatore e rovinoso per i naviganti, le quali, prima abitatrici di un'isola posta tra quella di Circe e Scilla, vennero poste poi presso il capo Peloro o nelle isole Sirenuse, nel mare di Napoli.

[90] **Acroama... lodi**: acroama era, a Roma, l'intermezzo musicale o declamatorio che si svolgeva durante i giochi o le cene. In italiano si usa di più l'aggettivo acroamatico, detto degli scritti di Aristotele destinati agli allievi del Liceo e, in senso estensivo, di qualsiasi insegnamento riservato a iniziati.

Temistocle è il politico e generale ateniese (530/520-461 a. C.) al quale si deve la risolutiva vittoria sui Persiani a Salamina (480 a. C.). Esiliato e condannato a morte nel 471 a. C., fu accolto da Artaserse e morì a Magnesia. Del suo carattere ambizioso e desideroso di lodi parlò Plutarco nelle *Vite parallele*.

l'essere stato bersaglio de le lingue al theatro di Roma! Non è tutto nocevole quel che spiace, né sempre si perde quando non si guadagna; anzi, quante volte ne le perdite si fa magiore acquisto che nel vincere? "Già là del rio è passato il merlo," dice quel valentuomo[91] ne la sua frottola.

Vengo ora a darle nuova dell'esser mio. Io, al primo arrivo che fei in questi paesi, fui consigliato a cercare il parere di questi medici napolitani intorno il passagio a Sicilia. Furono tutti d'accordo ch'io provasse prima l'aria di Napoli, la quale diceano essere niente manco utile et giovevole all'indispositioni ch'io tengo. Et in effetto, tale l'ho sperimentata per tutto quasi il mese di decembre, come che ancor non si era tanto inasprito il verno, il quale suol essere et più dolce et più tardo in queste parti.

Ma poi che, entrando gennaro, più gagliardamente si fe' sentire, pagai lo scotto, rendendole quanto in doi mesi havevo ricevuto di bene. Sì che, quando vedeva che il tempo mi favoriva, *quia omnis peregrinatio longa praesertim odiosa est*, mi lasciai persuadere di non cercar altro e fermarmi qui, con bona gratia di Sicilia. Tanto più volentieri, quanto più gagliardi erano li prieghi di [11r] questi buoni padri et fratelli, i quali mi stringevano a restare, proponendomi una assai apparente ragione: di aiutare con la presenza il nostro *Crispo*.[92] Poi il verno, che si andava avvanzando, per l'antiperistasi[93] mi fece risvegliare il caldo et desiderio di Sicilia di nuovo, per lo che, con buona licenza di questi amorevolissimi padri, mi vo preparando il passaggio. Anzi, sarei già imbarcato li 14 di gennaro se questo inospite seno, con le ninfe Crateridi[94] et col Austro[95] procelloso, non si fusse, con una pertinace congiura, a voglia de la Sirena collegato e stretto contra di me; et la lega dura tuttavia. Che se durerà più, sì che venga febraro, al qual mese cominciarà primavera a mandare i primi forieri[96] a questi paesi, l'andata a Sicilia, se però provarò qualche meglioramento ristando, mi dubito ch'anderà a monte.

---

[91] L'espressione "Il merlo ha passato il Po o il rio" ha valore proverbiale, "a indicare che si è evitato un pericolo, che si è fuggito un agguato, che si è agito con preveggente sagacia"; il valentuomo è "Petrarca: Fetonte odo che in Po cadde e morio; e già di là dal rio passato è il merlo"; vedi Salvatore Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, 21 vols. (Torino: U.T.E.T., 1961-2002) XV, 176. Da qui in poi *BT*.

[92] Stefonio dovrebbe evidentemente "aiutare con la presenza" la stampa napoletana del 1604.

[93] **Antiperistasi**: è un modo per spiegare il movimento dei proiettili. Poichè la natura non permette il vuoto, uscendo un corpo velocemente da un luogo, l'aria vi si precipita spingendolo verso altro luogo. Stefonio, semplificando, usa il termine per dire che, all'entrare dell'aria fredda, il suo corpo desidera il caldo.

[94] **Crateride**: ricco di crateri, di voragini. Torquato Tasso qualifica come crateridi le acque di Mergellina (*BT*, III, 934). Le ninfe Crateridi sono divinità abitatrici del golfo di Napoli.

[95] **Austro**: vento che soffia da mezzogiorno.

[96] **Foriere**: letterario, a indicare chi precede, sopravanza un gruppo di persone.

In tanto sto continuamente a la veletta, con gli occhi a le banderuole.[97] Et poi che il regno et re de' venti è, come dicono, in Sicilia,[98] mi vo imaginando che, non espirando fin ora niuna buona aura a questo mio desiderio et bisogno, Sicilia non si cura più di me; in questo punto (ve' che perfidia!), scrivendo queste parole, è venuta una buffa[99] di tempesta a la fenestra, accompagnata con pioggia, vento et grandine, opra forse de la sirena favorita di Eolo, chi 'l sa?

Et già che piove et è bene lo starsi in casa, trattenendosi con qualche giocondo ragionamento, parlando con Vostra Reverenza mi tratterrò fin che passi la furia, tirando a la fine di questo secondo foglio et del terzo ancora, se altro non intraviene, che havendo il sacco pieno, era meglio il non cominciare, ché linguettare è strozzarsi.[100]

Ma mi dia licenza, di gratia, di lasciare la Reverenza Vostra et venire al Magnifico Voi per che mi dà noia, a dir il vero, questa astrattione, che muta sesso, che parlando con un huomo io mi imagini una donna, girando il pensiero et la favella intorno li doi femminili de la Reverenza Vostra, di lei, di quella, di ella et di tutte quell'altre ciancie e chimere, [11^v] le quali fossero almanco secondo la regola del bene astraere, et non mutassero la natura et la specie insieme col sesso! Chi vide mai, più mostruoso parto di questo, che, astraendosi da una natura una propria idea, il concetto di questa sia differente, in guisa che sia un'altra cosa di quella onde si fece l'astrattione?

Verbi gratia, da la natura del leone ne venga, con l'astrattione, la forma d'una pecora o d'uno sterpo? Se io dal giusto ne voglio, col concetto, formare la sua propria idea, convenevole a la natura et sua definitione, erro certamente se altro ne traggio che la giustitia et se dal savio altro che la sapienza e se dal cortese altro che cortesia etc. Al medesimo suo modo dirò bene che erri quegli che da un huomo ne comprenda, col pensiero, il concetto dissomigliante da la sua natura, formandolo, da huomo che egli è, una reverenza, una paternità, una eccellenza, una serenità che non è, mutandoli, come Circe, sesso specie natura.[101]

---

[97] Stare/essere alla veletta/e è espressione che indica lo stare di vedetta. Stefcnio "spia" le banderuole, insegne metalliche poste sulla sommità degli edifici, per capire dal loro movimento se il vento è favorevole alla navigazione.

[98] **Il Regno... Sicilia**: Eolo, re dei venti, viveva nelle isole Eolie, a settentrione della Sicilia.

[99] **Buffa**: forte e improvviso soffio di vento.

[100] **Se altro... strozzarsi**: metaforico per dire che andare troppo lentamente a una soluzione è rischioso.

[101] **Ma mi dia... natura**: annunciato come "giocondo," il ragionamento di Stefonio trasforma in giuoco il conoscere intellettuale per astrazione. Con tale procedimento, secondo Tommaso d'Aquino, si isola dall'individuale la forma, si trae dal particolare del singolo individuo l'universale della specie; certamente nel passaggio non può avvenire una mutazione come quella che avviene quando un uomo, Valentino Mangioni, viene qualificato con aggettivo e sostantivo femminili,

Orsù, a voi me ne vengo et, poi che credo che desiderate qualche altra nuova de le cose mie, più minutamente vi darò raguaglio di quel confuso, se ben famoso, grido che in Roma havete sentito del *Crispo*. Imaginatevi pure che egli è riuscito sì felicemente quanto voi et tutti gl'altri amici havrebbono potuto desiderare.

Pensate che quando, nel cor dell'inverno, in un cortile scoperto, o solo difeso dall'aria humida e cruda dal riparo d'una tenda, sopra il nudo terreno, bagnato da le continue pioggie, tenendo i piedi, stiero digiuni, questi signori napolitani, a vedere quello spettacolo, per sei ore continue, con somma attentione, prendendo non solo del crepuscolo, de la sera, ma anche doi ore di notte, non una sola volta ma doi, preparati ancora a ritrovarvisi presenti la terza et quarta et più volte, se più volte si fosse rappresentata quell'attione, certo che si può dire che la cosa sommamente andasse a le vene.[102] Et sapete come, per altro, sono schizzinosi e stomacosi questi signori; dicanlovi coloro che, a Nola, si trovorono presenti a dar fischiate al *Pastor Fido*,[103] rapresentato [12^r] con tutte le cirimonie et commodità di stagione, di luogo, di tempo, di collationi, di brindisi etc.

Ora vantinsi mo', li nostri signori filosofi smagriti et pallidi, di quello borioso lor nome ve' se eglino saranno mai da tanto a potere, in tanti dissagi (oh miracolo di poesia!), trattenere una sol ora quattro affumigati et macilenti de la professione all'aura ancora et estivo rezo,[104] vicino a' scherzi de' platani et al mormorio de' lusinghevoli ruscelli vicini. Eccone 'l canto roco di un huomo; per che ha non so che di poeta, tira e trattene tanto tempo a farsi sentire, con desiderio di sempre sentirlo, con silentio per non interromperlo, con plauso et

Vostra Reverenza. Le parole così diventano chiacchiere e fantasticherie (*ciancie e chimere*).

Stefonio mescola locuzioni colte e ironiche, come *verbi gratia* (in grazia di una parola), e ragionamenti precisi a modi più colloquiali; figura dominante è l'accumulo (*di lei, di quella, di ella et di tutte*), che introduce (*una reverenza, una paternità, una eccellenza, una serenità*) e conclude (*sesso specie natura*), arricchendolo, anche il paragone con l'azione di Circe, la maga che mutò in porci i compagni di Ulisse; vedi Omero, *Odissea*, 10, 133 sgg.

[102] **Pensate... a le vene**: gli spettatori hanno affrontato ogni disagio perché lo spettacolo è entrato loro nelle vene, li ha toccati nel profondo; vedi anche *supra*, n. 24. La metafora dice che il *Crispus* ha prodotto l'effetto che ogni spettacolo dovrebbe produrre (lo ribadirà poi parlando del funerale di Crispo): toccare l'animo, suscitare la pietà.

[103] Il *Pastor fido* fu pubblicato a Venezia nel 1589 e suscitò polemiche sulla tragicommedia e sui generi; la prima recita avvenne a Crema nel 1596. La rappresentazione nolana del 1599 si ricorda soltanto perché ne scrisse il prologo Giovan B. Marino. Certo se "per preludiare ad essa, si invocò la cetra del giovane Marino, che aveva già levata fama alta di sé, vien fatto di pensare che, nelle intenzioni degli organizzatori dovesse trattarsi di cosa molto solenne"; vedi Luigi Fassò, *Opere di Battista Guarini* (Torino: U.T.E.T., 1950) p. 28; il testo è alle pp. 32-273. Parlando dell'insuccesso, Stefonio fornisce un dettaglio che può in parte motivare la scarsa attenzione alla recita.

[104] **Rezo**: aferesi di orezzo, soffio di vento.

benedittioni per favorirlo et renderselo amico, un popolo intiero, delitioso come i Campani, et tanti signori vezzosi et morbidi come questi! Che dirò poi de la folla, dell'istanza, de li scongiuri con che ci stringevano, acciò che più e più volte si li rendesse il *Crispo*? Che del credito et fama de' nostri? Che dell'ardore destato in questi giovani?

Oh, Dio perdoni a coloro che cercano mettere in discredito questi studi! Forse che sono favole queste? Le mura et i sassi, i monti et le foreste, convinceranno costoro de la rustichezza loro; fin sopra i tetti, fin sopra i rivellini et travicelli alti da terra, si videro ascoltatori di portata, sospesi a pattegiare con la morte,[105] venuti a favorire quest'attione, con inesplicabile contento loro et honor nostro.

Mi stendo a dir tante cose, con voi ragionando, sì per passare il tempo, sì per che non istimo essere vanità il dir agl'amici quel che passa, anche con qualche propria lode. Le cagioni poi di sì straordinario diletto, lasciando la compositione, la quale è quella che voi vedete, sono state, come mi avviso, queste. La prima: comparve una sciena, signorile in vero, fatta di tavole con bel disegno di palazzi, di pitture, di scolture, di colonnati, di balaustri, di strade, di fili et tele, di mura, di guglie, di colonne, di tempi, et meniane,[106] a punto come era la Roma antica, in quella parte de la via Sacra che dal Campidoglio veniva a fenire a Laterano, attraversata da le Carine, nobilissima strada antica, et da la Trionfale.[107] La seconda: l'apparato de' vestimenti fu regalissimo e superbissimo, sì ne gl'imperiali personaggi, come ne li [12^v] giovani del coro et nel resto de gl'attori et personaggi muti, vestiti a livrea fatta a posta, de' littori, di arcieri, di soldati, di trombetteri, con le preteste[108] e giubbe all'antica, con i stennardi[109] militari di que' tempi, con gl'ordini et compartimenti de le genti, conforme a la militia

---

[105] **Le mura... con la morte**: il rivellino era, nelle antiche fortificazioni, un'opera difensiva; travicello è la trave secondaria appoggiata alle principali. La lunga metafora, con l'iperbole che la precede, dice che gli spettatori, diversi e numerosi, hanno sfidato disagi, addirittura pericoli, pur di assistere alla rappresentazione del *Crispus*.

[106] **Meniane**: meniano, da C. Menio, censore che nel 318 a. C. fece costruire le logge nel Foro, è ciascuno dei ripiani anulari che dividono la cavea dei teatri e anfiteatri romani. Il termine indica anche balcone o ballatoio pensile.

[107] **Via Sacra... Trionfale**: la *Sacra Via* attraversava i Fori e dal Campidoglio conduceva al Palatino, in direzione appunto del Laterano. Percorrendola in tal senso, si avevano a sinistra le *Carinae*, parte estrema del colle Esquilino, e a destra gli archi che a Roma si erigevano attraverso la strada percorsa in trionfo dai generali vittoriosi. Nel Laterano, la *domus Lateranorum* fu trasformata da Costantino in chiesa: l'odierna basilica di San Giovanni in Laterano.

[108] La *praetexta* era la toga orlata di rosso che a Roma indossavano i giovani fino a 16/17 anni e i magistrati.

[109] **Stennardi**: antico per stendardi: insegne o bandiere.

romana, cose da sfrato frate.[110] La terza: l'attione[111] de gl'attori fu veramente mirabile assai, più degna da vedersi et udirsi che quella di Roma.

Et per discendere al particolare, in ogni parte fu questa superiore a quella. La Fedra fe' stupire, il Magno Costantino non si può arrivare; fate conto che il nostro Romeo non ardirebbe starli a fronte, gloria pur di Siciliani, per che questo anche è del medesimo paese. Il Minor Costantino può stare a tu per tu col Giannelli, l'Artemio non ha pari, l'Eunuco fu divino; questi ancora, dopo d'aversi guadagnato un plauso incredibile, egli, con Artemio et il Minor Costantino et un altro di quei muti, subito se n'andò al novitiato et quivi oggi, ricevuto tra' nostri, vive sotto la nostra regola nel servitio di Dio. Il moderatore del console passò di gran lunga il nostro Orsi; il moderatore di Fausta l'impatta con Offredi, il Crispo co' Malaspina; l'Ablavio si fece onore quanto ogn'altro; tutti i nuntij si portorno da paladini; la Fidicina, di dentro, era cosa da sentirsi; la musica tra gli atti fu quella che conveniva; li senatori erano, a vederli, come que' Crassi et Titi et Coruncani;[112] i soldati, in quelle loro ordinanze et in quel tumulto, ferono di sé pompa e mostra tale, che tutti hanno detto essere impossibile a poterli ordinare in più bella mostra; il Senato riuscì per eccellenza; il giuditio fu veramente formidabile et compassionevole; il funerale et morte di Crispo trasse gemiti e suspiri et verissime lagrime. Tutte le circostanze non si possono esplicare, le quali, ne' particolari gesti, voce, comportamento di ciascheduno, eccitorno ammiratione, silentio et poscia plauso.[113]

Ma che dirò de' cori? Il suo numero era di sedici giovanetti, a vederli tanti angeli, pretestati et inghirlandati come al trionfo degl'antichi, i quali, facendo sotto la guida del corifeo le loro uscite et ritornate, li balli et contraballi e stasi, tutti appropiati et accommo[13ᵛ]dati a' tempi e stati del negotio, cantando et sonando, con un mirabile concento, ferono concepire un credito de gl'antichi, che queste cose faceano meglio di noi, da non esplicarsi; il corifeo, però, veramente parve un angelo sceso dal Cielo. Egli, con una dolcissima voce di

---

110 **Cose da sfrato frate**: cose tanto straordinarie da far sfratare un frate. L'espressione è iperbolica, ma l'immagine del frate sfratato è usata in espressioni proverbiali come: "Frate sfratato e cavol riscaldato non fu mai buono: ciò che è passato non può essere fatto rivivere con lo stesso valore di un tempo" (*BT*, VI, 309).

111 **Attione**: qui nel significato specifico di interpretazione.

112 *Crassus* era il *cognomen* della *gens Licinia*, *Titus* un *praenomen* assai frequente, i *Coruncanii*, plebei, si misero in luce con il console Tiberio che, nel 253 a. C., divenne il primo pontefice massimo plebeo (Cicerone, *Brutus*, 14, 55); metaforicamente, indicano i Romani autorevoli che gli attori hanno saputo così ben interpretare.

113 Descrivendo trama e allestimento della tragedia, Stefonio cita alcuni personaggi e i loro interpreti. È stato possibile identificare il solo Giovanni Battista Orsi *1567 Eboli; SJ 1584; †1637 Napoli (*Sommervogel*, V, 1949).

soprano, regolata da una maestria musicale, con meravigliosa modestia, toccando nettissimamente una tiorba,[114] conduceva la bella schiera che con un sì bel garbo si votricava e si scioglieva e riponeva in riga, che commune concetto fu, de' più intendenti, in Cielo non esservi altro ballo che quello, se vi si balla; forse è iperbole, et senza forse, ma pur hebbe in sé la cosa qualche fondamento.

Volete altro? Piacque a me, et pure sapete che io sono di gusto difficile. Che più? Vollero che si ristampasse con l'aggiunta de li schemi, i quali ben credo, come voi dite, che non danno in carta quel piacere che diedero a chi li vide in iscena, ma noi habbiamo voluto, havvendo forse tastato il genere de' balli antichi, lassare la cosa in questa dubiezza acciò altri, se potranno, provocati da noi, tocchino la cosa più a dentro. Questo che si è fatto, in tanto non è spiaciuto et possiamo difenderlo.

Dell'aggiunta poi di coro a coro, che accennate, il titolo *Chorus alter* è de lo stampatore; il contraballo, che ne la diversa lentezza s'inchiude, è mio, né ha ripugnanza alcuna, del che a bocca ne ragionaremo a lungo et ho da la mia autori nobili; queste sono le maraviglie nostre.[115]

A quel che poi dite, che io sono debitore a Fuligatti[116] di risposta, altro credito egli non ha meco che di cordiale amorevolezza; ma credo voi diciate del credito de lo scrivere et io vi assicuro che non ho havuta da lui lettera alcuna. Con tutto ciò, in questo caso è meglio essere sempre il primo, così desidero che la inclusa l'habbia prevenuto. A maestro Tarquinio scriverò a più bell'agio, per che credo non se li debba togliere il tempo di stare sul breviario, et li prego capacità e patienza da poter mettere signacoli;[117] et ritornando a Vostra Reverenza, le baso le mani, patrone mio. Questa è creanza novamente imparata in questi paesi, la quale ha fatto impressione in me, per una cosa ultimamente seguita: era uno al quale s'azzoppò una sua mula; questi, incontrato poi da un suo amico et dicendoli colui come stesse la sua mula, rispose: "Benissimo; basa le mani a Vostra Signoria, patrone mio."

A le sue orationi et sacrifici mi raccomanno.

Di Napoli, li 18 di gennaro 1604.

Di V. R. servo in Christo affett.mo, Bernardino Stefonio.

---

[114] **Tiorba**: strumento a corda simile al liuto, tipico del XVI secolo.

[115] Nell'edizione a stampa del *Crispus* napoletano, sono infatti riportati gli schemi dei cori. Questi sono stati esaminati, con esiti differenti, in Fumaroli, *Héros et orateurs*, pp. 159-66 e Sala, "*'Sine harmonia,*" pp. 192-97.

[116] Vedi *supra*, n. 67.

[117] **Signacoli**: qui nella forma e nel significato, arcaico, di segnalibri.

[13^{v}] Poscritta [L'indirizzo è scritto sullo stesso f., a $^{3}/_{4}$ a sinistra, isolato da tre linee a penna.]

Riletto quello che havevo scritto di sopra, mi avvidi di un errore, dopo che fu soscritta la data et sopra scritto: "A Roma," che non le havevo accennato quando fusse per partire e se ero determinato a fatto di andare a Sicilia. Onde, per che pur volevo che questa lettera le venisse a le mani et, dall'altro canto, non mi dando l'animo di rescriverla et copiarla, l'ho trattenuta fin oggi a presso di me, il qual dì è l'ultimo di gennaro; aspettavo due cose, una è il bon tempo da poter navigare, l'altra è una più viva e ragionevole occasione di risalutarla ne la mia partita, la quale sarà dimane, infallibilmente, se la stagione ci mantiene la fede.

Et ora, come dal lido, con la voce de la penna cordialmente la saluto et con le braccia del core caramente la stringo, pregandola strettamente che mi voglia tenere ne la memoria, inanzi a Dio et ne li suoi santi sacrificij. Vorrei dir molto, ma non so come, il gran desiderio che ho di rivederla, mi impedisce l'offitio de la penna et del pensiero, turbato ancora dal timore di qualche futuro travaglio (chi 'l sa?) et dall'affetto amichevole, or più gagliardamente destato in me quanto m'accingo ad andar più lontano.

Se qualche accidente avviene portandomi un viatico[118] de la memoria vostra et un sicuro pegno che ella mi ama certamente molto, scema grandemente il mio travaglio, promettendomi, dell'amor suo verso di me, ogni bon offitio et calde preghiere per me appresso Idio. Non so ben vedere se questo o timore o sospetto, che combatte l'animo mio con la rimembranza et amichevole affetto mio verso di lei, è augurio o annuntio di qualche cosa; questo sì bene intendo: che la natura fa l'offitio suo, la quale vedendosi ne' pericoli si ristringe a li più cari. La saluto di nuovo, pregando il Signore commune, che per tutto regna, voglia da questa peregrinatione raccorci et riunirci in terra quando che sia, in Cielo per sempre.

Saluti caramente maestro Tarquinio, maestro Errera, il fratello Fuligatti, il fratello Torquato, il padre Antonio Longi, il padre Agapito, il padre Marsiglia, mio gemello *in domo Domini*, il padre Sacchino, il padre Silla, il padre Famiano, il padre Soprano, il padre Gioseppo Agostini, il padre Baldelli, il padre Alciati et per retroguardia il fratello Mangilio, il fratello Hippolyto Margarucci, il fratello Tomasso Cantina, il fratello Bombino et tutti, in somma, quelli che si ricordano di me. Né si scordi del fratello Ludovico Aurelio; capo poi del essercito, sarà il

[118] **Viatico**: qui nel significato estensivo di conforto, sostegno.

reverendo padre Bernardino Castori,[119] il quale, ne la vostra, tanto caramente mi saluta.

Di V. R. aff.mo servo in Christo, Bernardino Stefonio.

6 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Manca il luogo di destinazione) Villa Giuliana[120]

[Napoli], 15 febbraio 1604

Epp. NN. 80 ff. 14ʳ-17ᵛ.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Non lo dissi io che l'animo mio, presago di quel che potea avvenire, destò il timore et l'amore in sua naturale difesa contra quell'accidente che poscia avvenne? Il dì seguente che scrissi a Vostra Reverenza, raccomandandole la memoria dell'amicitia antica, sciolsi dal porto napolitano verso Sicilia.

Il dì era chiaro quanto uno specchio e il ciel qual è se nulla nube il vola; il Rovaio, favorevole a chi fa vela verso Messina, havea già tre giorni continui valorosamente mantenutosi lo scettro dell'ondoso mare, godendosi, senza contrasto, il pacifico conquisto di quel ceruleo et turbolento regno. L'onde erano uguali, dissugualmente spianate, a punto come i naviganti desiderano, allor che Borea, già stracca et perciò più piacevole, scherza su l'onde, sferzandole

---

[119] Sono citati i padri: **Francesco Herrera** *5.viii.1579; SJ 2.ix.1595 †? (ARSI, Rom. 54, f. 16ᵛ, 122); **Giulio Fuligatti**; vedi *supra*, n. 67; **Torquato de Cuppis**: *12.iii.1578 Roma; SJ 29.iv.1597 Novellara; †21.viii.1657 (*Sommervogel*, II, 1753); **Antonio Longi**: *1560; SJ 26.ix.1581; †18.iv.1623 Roma (ARSI, Rom. 54, f. 11ᵛ, 20; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 147); **Agapito Gervasi** (vedi *supra*, n. 41); **Antonio Marsigli**: *25.xii.1562 Napoli; SJ 25.iii.1584; †26.i.1633 Napoli (*Sommervogel*, V, 611); **Francesco Sacchini** (vedi *supra*, n. 41); **Dionisio Silla**: *1573c; SJ 1591; †? (ARSI, Rom. 54, f. 42ʳ, 7); **Famiano Strada**: *1572; SJ 8.ix.1591; †6.ix.1649 (*Sommervogel*, VII, 1605); **Giovanni G. De Soprani**: *1572 Genova; SJ 25.iii.1592; †11.xi.1629 Viterbo (*Sommervogel*, VII, 1387); **Giuseppe Agostini**: *18.v.1575 Palermo; SJ 14.iv.1590; †29.v.1643 Palermo (*Sommervogel*, I, 69); **Nicola Baldelli**:, *1573 Cortona; SJ 1589; †16.xii.1655 Cortona (*Sommervogel*, I, 827); **Terenzio Alciati**: *1570 Roma; SJ 9.iii.1591; †12.xi.1651 Roma (*Sommervogel*, I, 147); **Antonio Mangili**: *18.ix.1576 Bergamo; SJ 30.iii.1595; †22.ii.1644 Roma (*Sommervogel*, V, 478); **Ippolito Margarucci**: *20.iv.1577 San Severino; SJ 24.iii.1594; †29.v.1643 Roma (*Sommervogel*, V, 541); **Tommaso Cantina**: *1575c; SJ 27.x.1593; †18.i.1604 (ARSI, Rom. 54, f. 37ʳ, 10); **Pietro Paolo Bombini**: *1575c; SJ 1592; †1648, nel 1616 entrò però nei Somaschi (*Sommervogel*, II, 1682); **Ludovico Aureli** (vedi *supra*, n. 65); **Bernardino Castori**: *1545 Siena; SJ 1559 Roma; †15.III.1634 Roma; allora rettore del Collegio Germanico di Roma (*Sommervogel*, II, 854).

[120] Villa Giuliana è una residenza dei Gesuiti situata nella zona di Literno, non lontano da Napoli.

legiermente e sdegnandole con incresparle solo et non altro. Non era dubbio che la bonaccia fedele (se non che, per che il mare è sempre fallace, stolto è chi li crede) ne imprometteva tranquillo e prospero corso, dandoci pregiaria il bel sereno del cielo.[121]

Montammo dunque in bon'ora, con mille buoni annuntij de gl'amici, che molti ne haveano accompagnati al molo, i quali, discostandoci noi da loro per lo mare, non di meno, et con le benedittioni et con gl'occhi, quanto li fu lecito mi seguitarono, et l'onde, come che ammaestrate fussero ne le civili creanze de gl'amici, per gratificar loro, pian piano ci toglievano da la vista dell'amica terra.

Già il nostro fragile et instabile ponticello havea preso dell'alto forse cinque miglia, spinto per quel campo azzurro da un sottilissimo venticello, che soffiava a seconda ne la nostra vela; già il pavimento fugace sotto i piedi sfugandoci, il bel theatro de la città di Napoli, che d'intorno come ghirlanda corona questa famosa Cratera,[122] facea pompa e mostra di sé quanto più lontana tanto più bella, et a poco a poco ritirandosi in dietro il lido, o per dir meglio dilungandoci noi da quello, potevamo scorgere i superbi palaggi in terra humili a quel segno, quando, di repente, cominciò ad imbrunirsi il chiaro volto luciente del sole et, da Borea ammainando il favorevole spirito, il mare d'improviso incalmossi.

Del che il nostro Palinuro,[123] huomo vecchio ed esperto, quello stesso che da Napoli riportò a Roma il Nostro Padre, molto maravigliandosi, con un profondo: "Ohimé!–disse–"Eh, che novità è questa!? Non mi piace." Et sorrechiando[124] or in questa or in quella parte, intento se da qualche luogo potesse accogliere alcuna vena o susurro di vento, né sentendo pur un menomo soffio: "Che sì,–disse–che questo silentio attende le nostre strida?"'[125]

---

[121] **Rovaio... Borea**: personificando Borea, vento di tramontana pungente come i rovi, Rovaio appunto, che, stanco, scherza indolente con le onde, sotto un cielo che dà garanzia (*pregeria*), Stefonio crea un'immagine di quieta serenità dalla quale trarranno ulteriore risalto la forza della tempesta e la sorpresa dei naviganti. Da notare, tra parentesi anche nell'autografo, la scettica riflessione sulla fallacia del mare, che in narratologia si definirebbe "intervento dell'autore."

[122] **Cratera**: *Crater* è il nome di un golfo presso l'antica *Baiae*, situata tra Pozzuoli e il Capo Miseno; Stefonio chiama metonimicamente *Cratera*, accusativo usato da Cicerone nelle *Lettere* ad Attico, il golfo di Napoli.

[123] **Palinuro**: è il nocchiero di Enea che, preso dal Sonno, cadde in mare davanti al promontorio della Lucania (Virgilio, *Eneide*, V, 833-871) che da lui prese il nome. Qui, per antonomasia, il capitano della nave.

[124] **Sorrechiando**: sta per sorrecchiare; qui tendere l'orecchio, non, più propriamente, orecchiare, origliare.

[125] **Che sì che... strida?**: forse che... attende? Non vorrei che... attendesse. Metaforico a sottolineare il timore che il silenzio preluda alla tempesta e dunque alle grida di spavento dei naviganti.

A pena il disse, eccone una cosa veramente spiacevole: in un tratto ricoprirsi il cielo d'una minacciosa caligine, pregna di pioggia e lampi, la quale, come sgridar ne volesse, [14ᵛ] né del tutto sdegnosa ancora, et pure bruscamente crucciata, ne rappellasse al porto, tonando, balenando piovigicando.[126]

Prima lievemente, con la pioggia quasi ci attraversò la strada di procedere più oltre, co' lampi ci mostrò la via di tornare in dietro, co' tuoni, come con gridi, ne minacciò di gastigarci se non l'obedivamo. Poscia, vie più ingrossando, con l'abondante acqua che ne versò di sopra, bagnò noi et le sarte[127] in modo che, sdrucciolando queste da le prese, si turbava ogni bon offitio de' marinari et si gittava al vento ogni fatiga. Che più? Quel fosco aspetto de' due elementi tanto infidi, tanto turbati, ne tolse da gl'occhi il sole, l'allegrezza dal core e poco men che la speranza di prospero successo.

Et pur il mar di sotto, senza sentirsi travorsia[128] di contrario vento per gran pezza di tempo, come oglio non si movea. Ma ecco che, prima oscuratosi, poi intumidito, poi più fieramente rabbuffato, poi smoderatamente, senza che fosse spinto da vento alcuno, gonfio e disdegnato, spezzossi con onde queste a quelle contrarie et, a mano a mano, con volubili monti a mille a mille, spinse e ruppe le spumose acque canute.[129]

Allora mi sovviene quel che, nel suo occulto timore, disse il nostro Costantino:

Instat procella foeda cum vento tument

Tranquilla nullo maria.[130]

Né havendo, per l'adietro, mai havuti o veduti simili incontri marini, mi tenni per profeta con haver sì aggiustatamente descritto quel che giamai seppi per prova.

---

[126] **Tonando... piovigicando**: *climax* ascendente alla quale si unisce l'omeoptoto di *ando*. Entrambe le figure sono ottenute con l'uso del verbo *piovigicare* (piovigginare), nel senso di iniziare a piovere. Nel periodo successivo Stefonio ripete in ordine inverso la sequenza, personificando e animando i fenomeni mandati dal cielo, il quale versa *abondante acqua* allo scopo d'impedire alla nave di procedere.

[127] **Sarte**: sartie, nella nave i cavi che sostengono lateralmente l'albero sotto sforzo. Più avanti *de' sarti*.

[128] **Travorsia**: Traversia, vento che soffia perpendicolarmente alla costa o all'ingresso del porto o, ma questo significato è raro, alla direzione della nave. Qui potrebbe avere il significato estensivo di disavventura, disgrazia.

[129] Tutto il periodo ha l'andamento di una *climax* ascendente.

[130] Le parole vengono pronunciate dall'Imperatore Costantino nella terza scena dell'atto II del *Crispus*.

Eravamo già vicini a le bocche dette de' Capri, passo formidabile allor che il mare è piacevole non che turbato, quando l'occulto nemico, manifesto comparve ne la lizza ondosa. Questo era il dispettoso Libeccio che, ritolto lo scettro al Rovaio, imperversava tanto più rabiosamente quanto più il suo tirannico dominio, per la novità, con sospettosa gelosia si volea far forte. Qui parve che il prattico nostro vecchio si perdesse del tutto et io, che dal suo ciglio andava prendendo augurio di quel che si dovesse o sperare o temere, vedendo manifesti segni, in lui, di diffidenza e dubbiezza, temei al suo timore et, con la sua diffidenza, non isconfidato restai né perso, ma privo di speranza di dare, quella notte, a terra a commodo riposo; cosa da me sommamente temuta et mille volte replicata, prima d'imbarcarci, che si fugisse poi li scommodi grandi che si sogliono patire ne le spiaggie deserte.[131]

Et egli, concetturando[132] [15ʳ] dal mio volto l'occulti miei pensieri, et rammentandosi de le sue molte promesse et de li scongiuri fatteli da' nostri amici, ch'havesse riguardo ch'io non patissi, prevenne il desiderio et parlar mio et disse: "Padre, io non posso oggi mantenervi la parola, havendo a rispondere per questo mostro fallace et infido. L'uscire 'sta sera a largo, da le bocche, non è possibile; il voltare la prue ad alcuna di queste punte, et prendere terra o in Sorrento o Vico o Castell'a Mare o Massa (questo è il promontorio, di Minerva detto dagl'antichi, posto a rimpetto dell'isola de' Capri, detta Capria, dove il sospettoso Tiberio Imperatore, a detto di Tacito, soggiornò volontariamente per dodici anni[133]), per molto che ci affaticamo, non ci riuscirà, ché l'onde, spezzate e fra loro contrarie, non pigliano corso certo e seguito, sì che ci possiamo assicurare di non urtare in quelle roccie.

Altro partito più sicuro non vedo, che il voltare a dietro, ché se bene gran vergogna è di noi marinari e si stima fra noi per cosa infame il tornare lo stesso dì nel porto donde ci partimmo, non di meno a me è più cara la vita sua che la mia fama. Veda ella, hora, quel che si debba fare: più oltre, senza manifesto pericolo, non si può guadagnare un passo".

A questo dire gl'altri marinari più arditi, contradicendo all'utile consiglio di costui, "Non sarà mai vero–dissero–che oggi, per tema del mare, siamo burla

---

[131] **Eravamo... deserte**: presso l'isola di Capri, si presenta il nemico nascosto, il violento Libeccio, che soffia da sud-ovest, e il mare diviene un vero e proprio campo di battaglia (*lizza*). È il momento centrale, quello in cui il capitano prende atto dell'impossibilità di proseguire.

[132] **Concetturando**: sta per congetturando: opinando, supponendo basandosi su indizi.

[133] Sorrento, Vico Equense, Castellammare di Stabia e Massa Lubrense sono cittadine del litorale campano, sulla Costiera Sorrentina; il promontorio di Minerva è conosciuto come Punta Campanella. A Capri si ritirò a vivere, dopo i processi del 24-25 d. C., l'Imperatore Tiberio. Vi rimase, non continuativamente, fino al 37 d. C., anno della morte. Stefonio cita da *Annales*, IV-VI, dello storico latino del I secolo d. C. Cornelio Tacito.

de' marinari in terra"; et ciò detto, ostinatamente, a forza di remi, si spingevano avanti. Anche il temporale era troppo fiero signore et la fortuna del mare troppo gagliarda, che non sì tosto il dubio legno si era spinto inanzi un palmo, che la buffa[134] e l'onda lo rimbalzava in dietro cento.

In questa, eccoti una furia d'un turbine tanto rapace di vento e d'acque, con un cigolare de' sarti et urli del fiero mare accordato, che una, due et tre volte, in un batter di ciglio, come sferzato paleo, girò la prue là ov'era la poppa et questo fianco a quello successe, con attuffarsi nell'acque più che mezza vela. "O Giesù–dissi io–aiutaci," et avvoltatomi la falda del mantello a gl'occhi, aiutai l'oscura notte dal giorno, sforzandomi di scoprire qualche scintilla di luce dell'eterna vita e speranza in Dio; [15ᵛ] et le affermo che mai mi trovai né più vicino a la morte né meno timido al morire. Solo questo scrupolo mi rimordeva: che troppo legiera era la causa di lasciare la mia vita nel mare, la quale dovea essere resa per causa più generosa a Dio, et in imprese più onorate et importanti che d'un pellegrinaggio et diporto come quello.

Pur questo ancora si andava colorando con qualche ragionevole rispetto, sovvenendomi il bisogno, con la debita rassegnatione proposto et trattato con chi doveva. Intanto il vecchio, il quale da dovero si mostrò amorevole e si diportò da galanthuomo, a quel passo gridando et con imperioso tono: "O là, a chi dico io? Voltate la prue in bon'ora! Che vergogna è questa vostra, che temiate le risa de' marinari né vi curiate de le lagrime de' vostri domestici?[135] E se pur pure vi torna il morire in acque, a voi non mancherà mai l'occasione di perdervi. Questi boni padri, et in particolare questo mio bon poeta, raccommandatoci da tanti signori et padroni nostri, che ha meritato egli, che per vostra causa debba annegarsi? Voltate, dico, la prue a Napoli, et riponetimi in terra questi passagieri."

Ciò detto, egli piegò il temone et gl'altri marinari la vela et la prue. Allora mi parve, o fu realmente così, che tutte le sirene d'accordo et tutte le ninfe Crateridi et Sebetidi

et Drimo et Xanto et Ligea et Phyllodoce,
caesariem effusae nitidam per candida colla,
et Nisaee et Spio et Thalia et Cymodoce
et Cydippe et la bionda Lycorias, altera virgo,
altera tum primos Lucinae experta labores,
Clioque et Beroe soror, Oceanitides ambae,

[134] **Buffa**: vedi *supra*, n. 99.

[135] **Domestici**: qui nel significato di familiari.

ambae auro, pictis incinctae pellibus ambae,

atque Ephyre atque Opis atque Asia Deiopea

et tandem positis velox Arethusa sagittis,[136]

et finalmente tutta quella canaglia bertina de' poeti antichi,[137] parvemi che, unite insieme, mi sparassero una solennissima fischiata, et di sopra da le fenestre ariose del cielo, tutte le nubbi di Aristofane,[138] affacciatesi a quel grido, ci ferono altri favori, come si suol fare in questi tempi al Corso costì, [16ʳ] quando vi si va in maschera. Et il favore fu che ne tirarono tante e tante ove piene d'acqua a dosso, che da capo a piedi ero tutto molle; manco male che in quelle strade non ci era fango: dubito che se vi fosse stato ci havrebbono trattato da Giudei.[139]

Pur vi si trovò una ninfa cortese, come dicono, una di quelle che da le navi di Enea si voltò in suora di Galatea; questa, come amica degl'amici di Vergilio, voltata la nostra prora verso il porto, diede a la poppa, con una legiadria e destrezza mirabile, una spinta *non ignara modi* e da quella forza allenato, il nostro legno (o stupore!),

Qual da cidonio nervo od arabesco

pennuto strale, si lanciò nel porto.

Et io, smontato in terra tutto frollo et smarizzato, rivoltandomi a dietro et facendoli di beretta (volsi dire) di capello, li feci un baciamani solenne dicendoli a Dio. Poi per la più corta, tutto ristretto et raccorciato, mi invio verso il Collegio su le 23 ore di giorno non cessando in tanto la pioggia che giù ne venia a secchi et la terra ci fece buono il fango che non poté darci il mare.[140]

---

[136] Il catalogo delle ninfe è tratto, con ritocchi, da Virgilio, *Georgiche*, IV, 336-344. Il v. 338 è interpolato da *Eneide*, V, 826.

[137] Stefonio chiama ironicamente *canaglia bertina* (da berta: burla, beffa) i poeti che si prendono giuoco di lui.

[138] *Le nuvole* è il titolo di una commedia di Aristofane (444-380 a. C.). Ha carattere di satira filosofico-morale e mette in scena Socrate e le conseguenze comiche delle teorie sofiste a lui attribuite.

[139] **Corso... Giudei**: la metafora delle uova piene d'acqua lanciate dai poeti antichi, che spiegherà quanto Stefonio sia bagnato dopo la tempesta, si intreccia con una similitudine. Il trattamento è infatti come uno scherzo del Carnevale di Roma, durante il quale si svolgevano corse lungo la via Lata, poi via del Corso, appunto. Bersaglio crudelmente favorito dal popolo, che lanciava fango contro di loro, erano gli Ebrei; da qui l'ironia amara che chiude il periodo.

[140] **Pur... mare**: la ninfa cortese è una delle sorelle di Galatea, ninfa del mare, figlia di Nereo e Doride. Le sorelle erano state un tempo navi della flotta di Enea, costruite con il legno di un bosco sacro, dono di Cibele, la quale ottenne da Giove che quelle scampate al mare e alle battaglie divenissero dee (Virgilio, *Eneide*, IX, 80-103). Una di loro, amica dei poeti, aiuta Stefonio, spingendo

Tornato mi posi a letto, non tanto per la stracchezza, quanto per li miei dolori, inaspriti per lo patimento di quel dì; hebbi mercato di trovarmi a casa de' nostri quella sera, che se altrove mi fossi trovato, Idio sa che cosa fora avvenuto. Io, certo, tenni il ritorno per un grandissimo favore di Dio; segnai il giorno et dissi: "Oggi rinacque mia vita, poco men che spenta in acque."

Questo fu il 1° di febraro, il dì inanzi la Purificatione de la Santa Vergine, giorno mio particolarmente privilegiato, per l'entrata et professione mia ne la Religione;[141] hor mi trovo, sbattuto assai, in Napoli, risentendomi fin ora de la mala scossa.

Eccole una lettera tutta poetica; la cagione è che, quando mi venne voglia di scriverle, mi trovò in tempra di poesia. Et che sia il vero, lèga li seguenti endecasillabi, fatti con l'occasione de la mia gita a Giuliana, villa del Collegio Romano, dove dimoro già alcuni giorni dopo il ritorno et quindi, quando fu il tempo, con alcuni gentilhuomini, fui menato ad una recreatione d'una pesca al lago di Linterno, là dove era la gran città di Patria et dove il gran Scipione, vincitore di Annibale, si ritirò in esilio, allor che disse contra Roma: "*Ingrata Patria, non habetis ossa mea.*"[142]

Ne' versi s'invita a venire a quel luogo il fratello Antonio Pappacoda convalescente, amicissimo mio, il che ne havea promesso; et li versi sono li seguenti.[143]

[16^v] Linterni sinus, exulis sepulcrum

ingratae Patriae negantis ossa,

---

la sua nave verso il porto. Egli, sbarcato, la saluta rispettosamente togliendosi la berretta (*beretta*), anzi il cappello (*capello*), mentre l'essere sulla terraferma fa sembrare *buono* anche il camminare in quel fango, diverso da quello che il mare avrebbe "dato" ai naufraghi trascinandoli a fondo.

[141] Stefonio si sente come rinato proprio nel giorno, 2 febbraio, anniversario tanto del suo ingresso nella Compagnia, nel 1581, tanto della sua professione dei voti finali, nel 1602 (*DHCJ*, IV, 3632).

[142] Patria è un piccolo centro, in antico *Liternum*, alla foce del Clanis (là *Liternus*). Vi morì Publio C. Scipione Africano (236-183 a. C.), vincitore di Annibale a Zama nel 202 a.C. Avendogli il Senato chiesto conto dei denari avuti in riparazione da Antioco di Siria, l'Africano, sdegnato, lasciò Roma, la propria patria, pronunciando le parole che Stefonio cita da Valerio Massimo, *Factorum et dictorum memorabilium*, V, III: *De Ingratis*.

Questa lettera non è inedita (vedi *supra*, n. 4). Nella stampa essa termina qui, ma il paragrafo di chiusura è diverso da quello dell'autografo di Stefonio: "Eccole [...], lèga la seguente elegia fatta in risposta di due epigrammi scrittimi nel narrato caso: e sono questi"; seguono gli epigrammi che leggiamo nel *Post scriptum*, mancante nella stampa.

[143] * c. 1551 Napoli; SJ 21.v.1596; †12.vii.1656 (ARSI, Neap. 84, ff. 8^v, 9^r; Joseph Fejér, S.J., *Defuncti secundi saeculi S.J.*, 5 vols. [Roma: Institutum Historicum S. J., 1988] III, 75).

omnium domus elegantiarum,
foelix ubere Iuliana verno,
iam pridem lepidos tuos lepores
invitat, Papacoda. Quid moraris?
Hic, longo tumet explicata tractu,
et laeti nemoris citat cachinnos,
interfusa Palus, arundineto
qua denso redimita, qua recenti
ripae in margine laeta populeto.
Haec undas eadem sonora crispat
in morem viridis fluens Caystri,[144]
haec lento ambitiosa volvit aestu,
maeandros vitreos liquentis undae,
riparumque thoros, humumque puram,
uda fingere gnara lympha lingua.
Leni murmure, quaerit ima vallis
Cumas oppositas procul, silensque
antrum fatidicae Senis, nemusque,
et sacram Triviae domum triformis.[145]
Tarde fluctibus urget acta flexis,
Aeneas ubi sospes, ad beatos
exin Elysios iturus, auro
decerpsit rutilo arborem sonantem,
matris auspicium sequens columbas.[146]

---

[144] Il Cayster, oggi Kara-Su o Kucciuk-Menderes (piccolo Meandro), è un fiume dell'Asia Minore; grandi stormi di cigni e di uccelli selvatici, ricordati dai poeti antichi, vivono ancora nella pianura attraversata dal suo corso superiore.

[145] Presso Cuma, antica città della Campania, si trovavano l'antro della Sibilla Cumana, sacerdotessa di Apollo, e il bosco, sacro a Trivia (la vagante per i trivi), nome di Ecate, dalle tre teste; da qui Trivia triforme.

[146] A Cuma approda Enea e là interroga la Sibilla. La sacerdotessa gli predice che potrà scendere all'Ade per rivedere il padre Anchise. Una delle condizioni è donare a Proserpina, regina degli Inferi, un ramoscello d'oro; a trovarlo lo guideranno due colombe, mandategli dalla madre Venere (Virgilio, *Eneide*, VI, 1-155 e 190-211).

Non longe, fremitu sonat marino
Neptunus, gracili diremptus isthmo.[147]
Illa, cum celeri quiete pontum
possit pellere proxime vocantem,
pigro flexili ambitu, virentem
campum radere, ludibunda, mavult.[148]
Hic, et perspicuum vitrum relucet,
inclusum nemoris brevi salicto.
Repercussa vitro per omne marmor,
imago redit aestuosa, vultus
veros reddere sueta consulenti.
Hac se spectet aqua videns videntem,
hac Narcissus amet gemens gementem,[149]
hac nasci Cytherea malit unda,
si nasci Cytherea rursus optet.[150]
Tam blando faciles lacu, Napaeas,
admixtas Charjtum choris,[151] frequenter
aiunt ludere, sive cum sereno
labuntur taciturna signa caelo,
seu cum flamina mugiunt procellis,
regis Aeolij remissa vinclis.[152]
Quid? Quod, Pontificum probata coenis,

---

[147] Nettuno, Poseidone per i Greci, dio del mare, nelle profondità del quale vive, identifica qui il mare Tirreno.

[148] Nella stampa questo verso e il precedente sono sostituiti da: *Campi gramina permeare mavult.*

[149] Narciso era il bellissimo figlio di Cefiso e Liriope che si innamorò della propria immagine riflessa in un ruscello e morì desiderando se stesso. Il corpo venne mutato nel fiore che porta il suo nome (Ovidio, *Metamorfosi*, III).

[150] Citerea è la dea Venere, nata dal mare che circonda l'isola di Citera, oggi Cerigo, nel golfo di Laconia.

[151] Napee erano dette le ninfe delle valli; le Cariti, o Grazie erano, per i Greci, le dee della bellezza, della grazia, della vita serena. Esiodo (*Theogonia*, 907) le nomina: Eufrosine, la letizia; Aglaia, lo splendore; Talia, la prosperità.

[152] Eolo, re dei venti; vedi *supra*, n. 98.

haec piscosa palus, maris propinqui
Denso pisce frequens, natatur usque
soli quod medium vacat relicti.
Non situ steriles tenent arenae,
non attonsa levi fruteta cultu,
longo limite marginare iussa
hortos, per vias medios[153] ferentes.
Verum, sponte sua, graves corymbis,
et myrtum paphiam,[154] innubamque laurum,[155]
et cythoriaca vireta buxo,[156]
rore nutrit humus madens marito.
An pictos memorem greges volucrum,
findentes liquidum diem, volatu?
An, plausu, per amoena sylvularum,
certatim, modo sibilantis aurae
susurros, modo, surdae, provocantes
stagni murmura, cerulosque risus?
An, leni strepitu, liquentis uber
electri, per amica rura vulgo
nativo, melius, specu cadentis
et, late, resonos cientis aestus,
quam quae lympha, cavo coacta plumbo,
[17^r] se siphonibus egerit citatis,
larga aspergine, et hinc et inde iussis
minuto pluviam irrorare nimbo?
An caelum super incubans? An auras?

---

[153] Nella stampa: *medios vias*.

[154] Il mirto di Pafo sacro a Venere.

[155] In alloro fu mutata Dafne, ninfa amata da Apollo (Ovidio, *Metamorfosi*, I).

[156] Il Citoro, ora Kidros, è un monte della Paflagonia ricordato dai poeti antichi anche per le foreste di bosso.

An, miti Zephiro, dies tepentes?[157]
An, passim, violas, amaracumque,
pubentemque rosam, brevemque caltham?
Aestivamque fidem, rigente bruma,
autumnoque suo nemus gravatum,
et ficu varia, arbores beatas?
Iam nunc, cum gravidus Vesaevus igni,
hyberna, pater, albicat senecta[158]
et, suspensa gelu minansque casum,
fontes stiria sustinet caducos,
hic ergo,[159] facili benigna cornu
Amalthaea viget:[160] nec una in uno,
sese munere prodigit, facete.
Passim conspicuae boves vagantur,
circum, spes generis novella, ludunt
iunicum vituli leves sororum.
Mugitu resonant et arva circum,
et, iuxta, tremulae paludis undae,
et, longe, freta littoralis orae.
Rivales (amor urget impotentes)
tauri, proelia cornibus lacessunt.
Stant armenta, procul, metuque mussant
utri sors veniat, prior, marito.
Illi frontibus, interim, irretortis,
ictus ingeminant graves, vicissim;
alternis datus, it cruor per artus.

---

[157] Zefiro è il vento di primavera, un vento che spira da ponente, dal soffio dolce e leggero.

[158] Stefonio, con un'efficace immagine, trasfigura il Vesuvio, bianco di neve, in un vecchio padre incanutito.

[159] Nella stampa: *tamen*.

[160] Amaltea è la capra nutrice di Zeus cretese. Quando si ruppe un corno contro un albero, una ninfa lo prese e lo donò, pieno di frutti, a Zeus. Il dio lo diede alle ninfe perché ne traessero ogni dono desiderato: era nata la cornucopia.

Longe pascitur, immemor, furentum
rixae bucula praemium cruentae
caulis, quin etiam, vagae, relictis
balantum, reparant per arva matres
lactis ubera, quae domum reportent,
cum serum iubar, occidente sole,
longas montibus explicabit umbras.
Simae, cyniphium pecus,[161] capellae
pendent rupibus, arbutumque, densam
tondent, aut cytisi salicis herbam.
At hoedilia, plena prurientis
in pugnam tenero tumore frontis,
lascivit pecus interim petulcum,
nec dum corniculis comiscat ortis.
Huc, ubi redit invidendus urbi,
primo lumine, vernulae gregatim
herum, muneribus graves, salutant,
capillata cohors, torosa pubes,
multo turgida vividoque succo.
Hic cum melle favos liquente praebet,
dumis asparagos dat ille demptos;
hic horna saturos quiete glires,
offert, in medio sopore captos,
sylvae praemia, caereosque turdos,
aut plumbo fulices procul petitas,
aut aves Diomedis Ibicine,[162]
ultas exitium attico in theatro,
quae, circum scopulos, canore rauco,

[161] Sulle rive del Cinife, fiume dell'Africa del nord, pascolavano capre dal vello foltissimo.

[162] Diomede e Ibico sono rispettivamente il figlio di Tideo, re di Argo, protagonista valoroso della guerra di Troia (Omero, *Iliade*, V), e un poeta lirico greco del 528 a. C., che venne ucciso dai ladroni mentre si recava ai giuochi Istmici; il delitto venne fatto conoscere dalle gru.

per sudum volitare, quae silentem
exurdare modo domum Sibyllae,
assuaetae nemori sacro, solebant,
piscem porrigit ille, verberantem
caudae semianimae manum flagello,
immanis patinae, e lacu recentem,
optandum Saliarium popinis,[163]
qualem gurges Apicius solebat
deserto vadimonio helluari.[164]
Fert metas alius coagulorum
et lactis calathos adhuc tepentis,
aut massam tremulam in virente iunco,
mollem aut caseolum recens coactum
grandi ex ubere, bubaloque pressu.
Sunt et blanditiae recentes horti,
smaragdo viridi nitentiores,
breves cauliculi, virore denso,
in florem modo non abire certi.
Ipsa quos posito, otiosa, fuso,
lato villica legit ungue sectos.
Haec inter gracilem Cromis cicutam[165]
inspirat; numeros dat illa iussos;
dat incompositos Menalca motus;
strenuo Satyros, celer, petaces

---

[163] I Salii erano, a Roma, i sacerdoti di Marte Gradivo. Durante le processioni, percorrevano le strade danzando e battendo l'*ancile* con un piccolo bastone di bronzo. I banchetti saliari erano, per antonomasia, sontuosi.

[164] Apicio è un ghiottone, autore di un *De re coquinaria*, vissuto durante il regno di Tiberio (14-37 d. C.).

[165] Cicuta è lo strumento a fiato ricavato dallo stelo dell'omonima pianta; Cromi è il giovane per il quale Sileno, prima aggredito da lui e da Mnesillo, canta la storia del mondo, facendo danzare la natura (Virgilio, *Bucoliche*, VI).

assultu, Alphesibaeus aemulatur.[166]
Nec vero, fugiente sole, vesper
indonatus abit; severa patrum,
longo coniugio, senecta, felix
natorum numero, pares laborum
recognoscit opes, vicesque ruris.
Adest ecce, senex, gregis magister,
iunior seniore patre tantum;
adest upilio[167] minoris aevi,
iam nunc ora gerens arata rugis;
bobus emeritis adest bubulcus,
natorum pater ipse iam duorum.
Ingens turba domus adest nepotum,
avito docilis labore in annum
frugem quaerere patris, aut aratro,
aut ligonibus, aut bidente fortis.
Tum promiscua dona rusticorum
omnes omnia congerunt eodem:
parvum ex ore lupi haedulum receptum,
et morsu exanimem lupum lyciscae,
latratu lepores canum fugaces
actos in teretes plagas, et ipso
excitat capreas leves cubili,
aut damam pavidam, aut aprum palustrem.
Cohortis illecebras piget referre,
croesi divitijs beatiores.[168]
Hac cum compare discolori, compar
lucis, multicolor columba guttis,

---

[166] Menalca (Virgilio, *Bucoliche*, III, V, IX) e Alfesibeo (VIII) sono due servi che danzano come i satiri, compagni di Dioniso.

[167] La forma *upilio* (per *opilio*) è usata da Virgilio in *Bucoliche*, X.

[168] Creso, re della Lidia salito al trono probabilmente nel 560 a. C., è il ricco per antonomasia.

mutuis init osculis amores;
illac pingue trahens herile gallus,
ferri vulnere, non amare doctus,
noctem luminibus videt peremptis;
gemmatum replicat superbus orbem
execto volucer refectus Argo.[169]
Mensae deliciae superbiores,
guttatae Meleagrides,[170] ab usque,
indis, ut memorant, modo expetitae,
pluribus temere in locis pererrant.
Turtures veterem gemunt querelam,
rivulo natat anser in secundo,
limum scalpit anas, vel, amne gaudens,
natatus imitatur anserinos.
Ruspatur volucer rubente crista,
attollens caput, arduum gregique
granum ostentat, ovans, humo refossum.
Sub alas crocientium parentum
currunt agmina longa pipilantium,
seu quid intonuit nitente caelo,
seu gyro propiore lapsus, auras
designavit, avis timenda, milvus.
At vulgus pavidum cuniculorum
amaros modo ruminat lupinos,
territum modo perstrepente quovis,
qua brevis via, diffugit repente.
Haec heri mihi praebuit, benigni

---

[169] Argo, uomo che aveva occhi su tutto il corpo, venne messo da Hera a custodire Io, da lei mutata in vacca, e fu ucciso da Hermes. Hera trasferì allora i suoi occhi sulla coda del pavone (Ovidio, *Metamorfosi*, I; II).

[170] Le sorelle di Meleagro piansero tanto la morte di lui, che Artemide, mossa a pietà, le trasformò in galline faraone (Ovidio, *Metamorfosi*, VIII). Da qui l'uso, da parte di Stefonio, del nome Meleagridi.

verni gaudia Iuliana caeli.
Linterni sinus, exulis sepulcrum
ingratae Patriae negantis ossa,
omnium domus elegantiarum.
At tu lentus abes, famemque mundam
pascis, inter opes inops, sonoros
crateris, procul, audiens fragores.
Meum ludibrium, meos tumultus,[171]
dudum cum Lybico refluante, ludum
funestum prope debui procellis.

Mi ricordo che in Perugia, quando fui a la villa del signor Girolamo Tetio, feci un altro simile poema sopra quella villa.[172] Vostra Reverenza, con mandarli una copia di questo, quasi in contracambio, potrebbe ricuperarla; et di questo ne faccia partecipi gl'amici, a' quali tutti mi raccommando.

Li 15 di febraro 1604, da la Giuliana.

Di Vostra Reverenza affettuosissimo servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[17v] Come non escie di stampa, oggi, libro alcuno che, dopo il regesto,[173] non habbia all'ultimo un'*herrata sic corrige*, così nisuna mia lettera può uscirme da le mani a Vostra Reverenza, che non habbia qualche poscritta. Et come, dopo la stampa, gl'errori sono avvertiti da qualcuno più intelligente de lo stampatore, per cui avviso poi sono gl'errori da lui mostrati retroscritti, così il correttore più diligente de le mie lettere, nel rilegerle sempre vi trova difetto di qualche cosa.

Lo scrittore è l'ingegno, il correttore è l'amore che le porto. Questo mai si vede satio di trattare e ragionar con lei, cercando sempre novi attacchi di allungare, a spese de le dita, le mie lettere; et pure, come ella vede, sono lunghissime et ben possono, come habbino tutte peso, ricompensare la rarità loro con la lunghezza.

---

[171] Nella stampa questo verso è sostituito da : *Nescis, interea, periculosi / Plenos ludibrij meos tumultus, / Nescis.*

[172] Il conte Girolamo Teti è autore di un'opera considerata tra i più bei libri d'arte del XVII secolo, che fa entrare nel nucleo dell'accademismo romano e delle problematiche inerenti l'incontro tra cultura umanistica e cultura cristiana: *Aedes Barberinianae ad Quirinalem [...] descriptae* (Roma, 1642); vedi Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, pp. 204-12. Teti vi ricorda anche la visita e due dei versi di Stefonio: *O Tetiana Villa, Perusini soli / Ocelle festivissime.*

[173] Regesto è il prospetto collocato alla fine degl'incunaboli e delle cinquecentine, riportante in successione le prime parole dei singoli fogli componenti la prima metà di ciascun quaderno.

La materia de la poscritta, dunque, è un dubio che le cose scritte di sopra, per mio testimonio, non paiono tanto esser di lode quanto vorrei; per tanto, volendo bene avverare e fermare quanto si è scritto, produrrò altro testimonio dunque. Vol altro Vostra Reverenza? Che la cosa è stata tanto notabile e prodigiosa, che ha destati con la sua novità l'ingegni di questi paesi per che ne poetassero; et che ciò sia il vero, eccole due epigrammi sopra questo caso, mandatimi or ora da Napoli.

Sicelis exoptat vatem sibi musa sabinum
auferri gremio, Parthenopaea dolet.
Inter Sicelides inter Sebetides orta est
causa Deas: iudex Iuppiter eligitur.
Illa refert: reliquae vatem videre sorores;
spretane sola tibi Nympha Peloris erit?
Haec contra: tenui et fovi prior ipsa poëtam;
si non qua meruit, qua tamen arte fui.
Tu Deus, ut siculis statuit ferat otia Nymphis,
ut vatum princeps omnia luce beat.
Aliud, eiusdem.
Audijt hoc postquam nostrarum sacra sororum
maesta cohors, inquit, lux mea me ne fugis?
Iuppiter est aequus? Saltem, proh, Iuppiter hoc des,
des lacrimis raptus posse dolere meos;
tum fudit lacrimas, fudit suspiria, nymbos
concitat et turbant qui freta nostra, Notos.
Vidit, et arrisit, proh! Fraudem Iuppiter infit,
Parthenope est bellis ingeniosa dolis.

Discorda costui da me in questo solo: che egli dice che furono lagrime de le ninfe quelle che mi bagnorono et io dico che fu acqua schietta, de la quale erano piene l'uove che, da le fenestre, mi gittarono a dosso le nubi di Aristofane poi che viddero ch'io non ero comediante, ma tragico, se bene ne' nomi, Aristofane e Stefonio, ci è non so che similitudine. La quale fu causa, prima d'errore, dubitando elle che il suo poeta non pericolasse, et poi di sdegno verso di me,

poi che videro che non era Aristofane quello che era fischiato, ma io.[174]

Sono vostro, vostrissimo. A Dio.

Mi vien voglia di metterre mano a un altro foglio, ma non porta la spesa.

A Dio; il dì non mi ricordo 1604.

7 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Roma)

Somma Vesuviana,[175] 10 maggio 1604

Epp. NN. 80 ff. 18r-19v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Sera gratulatio reprehendi non solet, imo nec debet, non tanto per che molte possono essere l'incidenze che la trattennero, quanto per che la lunghezza del tempo, che è mesura e termine d'ogni terrena cosa, non ha fin ora, pur dramma, intepidito il gran piacere che, alquanti giorni inanzi Pasqua conceputo in Roma, mi venne quasi in grembo, in Napoli, a partorire l'ultima vostra, sì che, doi giorni soli a sì immortale attione? Et s'accoppiano funerali di illustrissimi principi, quasi in un punto, a far paragone di doi ingegnosissimi oratori, amicissimi fra di loro?

Or, come io non mi trovai presente a dar plauso a le meraviglie vostre, oh, come havrei chiariti coloro che, suggellando le vostre lodi, sottoscrivevano a la vostra fama il mio nome et quell'elogio più a me che a voi glorioso: "E sono infatti scolari di Stefonio!" Come se Stefonio, o fosse solito a fare simili prove, o se tutt'i miei scolari fossero tali, o se la bassezza dell'ingegno et dottrina mia potesse dare tanto polso et lena a i vostri sì alti voli.

Pur non di meno, per che non è a fatto estinto in me ogni appetito di humana gloria, volentieri, quando voi nol vi riputate, a torto verrò in parte di tanto gran lodi. De la stampa, poi, farete quello che giudicherete voi: più certa norma, in queste cose, che la vostra io non ritrovo oggi.[176]

In quanto a le cose mie poi, io, da meza Quaresima in qua, ho fuor di modo megliorato ne la contentezza dell'animo et forze corporali; fatto Pasqua, da

---

[174] Scherzosa spiegazione dell'attacco lanciatogli dalle *nubi di Aristofane*, giocata sulla contrapposizione tra la somiglianza dei nomi e la differenza dei generi teatrali dei quali Aristofane e Stefonio sono autori.

[175] Somma Vesuviana, cittadina in provincia di Napoli, sulle pendici del Vesuvio.

[176] I due padri devono aver pronunciato orazioni (in tal significato è usato *attione*) funebri nello stesso periodo. Stefonio si schermisce delle lodi, ma l'apparente modestia non nasconde il suo piacere della *humana gloria*.

Pizzo Falcone[177] mi ritirai a Somma, dove ora sto ristorandomi et, per trastullo, poetando. Tengo le mani in una tragedia; spero sarà compita a la metà di giugno, al qual tempo, ripigliato fiato, entrerò in un'altra carriera d'un'altra favola: fra queste è quella di cui noi concertammo l'anno passato.[178]

Napoli mi riescie a meraviglia; la gente, il paese, gl'elementi, spirano poesia, [18v] et fu mia ventura quella borasca, ché se ora mi trovassi a que' caldi riverberi et vigorosi rembrezzi siciliani temerei, al sicuro, di non perdere la stampa, onde potesse essere, ritornando, riconosciuto per quel che sono; oltre che il posarsi et il contentarsi, è gran parte de la felicità nostra, massime il posarsi in agiato luogo, usando con chi vi amano e vi stimano.[179] Finisco con chiederle una cosa: che se per l'avvenire sarò più del solito breve ne lo scrivere, voglia Vostra Reverenza ciò attribuire non a 'l grand'amore che le porto, ma a la gran tirrannia che le Muse hanno sopra di me, sì che, quando m'afferrano, tutto per sé mi vogliono senza contesa. Pur m'industriarò, come chi ha da fare con signore inhumano e scortese, di rubbarli di nascosto qualche ritaglio di tempo per darlo a più naturale et intrinseco affetto, che è il gran piacere che io sento in ragionare con gl'amici.

Al padre Tarquinio, il bon pro de la prima messa celebrata a la Santa Casa;[180] non pote essere che a sì gran misterio, a la memoria del Verbo quivi fatto carne, all'alte meraviglie et grandezze humane et divine, quivi per nostra bona gratia operate, non li siano risvegliati quei suoi delicati poetici spiriti, in materia ancora humana, quasi divini.

La Musa mi stira l'orechio et dice basta. A Dio.

Di Somma, li 10 di maggio 1604.

Di V. R. et del padre Tarquinio servo in Christo aff.mo, Bernardino Stefonio.

La medesima scusa de la Musa, mi vaglia a presso il padre Bernardino Castorio, reverendo mio et degnissimo rettore, al quale scriverò un giorno, se ben dovessi io venire a capelli con tutte le Berte di Parnasso.[181]

---

[177] **Pizzo Falcone**: identifica metonimicamente Napoli; è infatti un punto panoramico nei quartieri spagnoli.

[178] Per le ipotesi relative alla tragedia e alla favola, vedi *supra*, pp. 252-53.

[179] **Napoli... stimano**: la burrasca che ha impedito a Stefonio di arrivare in Sicilia è stata, in fondo, un bene. A Napoli è felice e tra persone amiche; scrive, mentre il caldo dell'isola gli avrebbe impedito di farlo.

[180] La Santa Casa è quella di Loreto, nelle Marche, ove il padre Galluzzi resse il seminario. Una tradizione vuole che la casa sia quella di Nazareth ove la Madonna ricevette l'Annunciazione dall'angelo Gabriele.

[181] Stefonio, riprendendo una metafora già usata, definisce i poeti Berte del Parnaso; vedi *supra*, n. 137. La definizione è ironica, ma piuttosto forte; il Parnaso era il monte della Focide sacro a Apollo e alle Muse. Per il padre Bernardino Castori, vedi *supra*, n. 119.

Vostra Reverenza mi conservi intanto ne la sua bona gratia. [19ʳ] E che dirle poi del fratello Fuligatti, dal quale hebbi, con una sua inclusa, l'apologia vostra contra il Vieta?[182] Et del fratello maestro Errera, del quale non è chi me ne dia nova? A questi et ad altri, già che Vostra Reverenza conosce i miei tutti come me, renderà da mia parte infiniti saluti.

Ohimé, mi ha quasi svelto un orechio Melpomene, che li venga il mal del fegato! Di novo a Dio.

Vide quid in me recipiam? Mi confido di darvi, al mio ritorno, compite doi tragedie. Or ve', se mi ha afferrato, da dovero, il male de la tarantola che fa ballare![183]

[19ᵛ] Indirizzo.

8 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Collegio Germanico in Roma)

Somma Vesuviana, 15-16 giugno 1604

Epp. NN. 80 ff. 20ʳ-21ᵛ.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi, etc.

Se hor che, non so da che principio nata, mi tenevo in qualche maninconia, solitario con le Muse a Somma, non ritornassi, con la memoria, pensiero et affetto, a rigustare il frutto de la benevolenza che Vostra Reverenza sempre mantiene viva verso di me, mi parrebbe far gran torto a la giustitia et a la natura mia. A la giustitia, per ciò che non vuole il diritto de la vera amicitia che una nociva impressione quale è la tristezza, più tosto che la consolatione d'un verissimo amico, habbia possesso in quel cuore dove la virtù vostra fecesi tempio e, a la sua dolce memoria, una gran piazza fra tutti gl'altri giustissimi affetti de le cose create; a la natura poi mia, mancherei di molto quando volessi quasi svezzarmi dall'antico suo costume, che è il gustare, quando si può, quel che più giova. Non che questo non sia commune con gl'altri, ma io, non di meno, mio proprio reputo questo, poi che di mio altro non ho che più mi diletti; o sia, questa, inclinatione, o sia eletione, o che che si sia, a me è giovevole l'usar con gl'amici.

---

[182] Franciscus Vieta (François Viète, 1540-1603), avvocato e consigliere di Enrico IV di Francia, è ricordato soprattutto come matematico, è anzi da considerare uno dei fondatori dell'algebra. Per i padri Fuligatti e Herrera, ricordato nella riga successiva, vedi *supra*, rispettivamente nn. 67 e 119.

[183] **Or ve'... ballare!**: or guarda se Melpomene mi scuote come chi è morso dalla tarantola! Questa è un ragno dei Licosidi, al cui morso la tradizione popolare attribuisce il tarantismo, una manifestazione isterica convulsiva.

In primis, dunque, la libero di pensiero: in Sicilia non ho pelo che pensi. Mia ventura fu che, quando fu in Napoli il provinciale, dico il padre Giacomo Domenechi,[184] io mi trovassi al Vesuvio, il quale già si provò di gareggiare con Mongibello, in tanto che, come questo ad Empedocle, così quello a Plinio, diventò cortese d'imbalzamarlo col fuoco; sì che, non havendo altro che fiamme, quell'isola arsiccia, di che si possa pregiare, né in questa prerogativa Napoli li cede, et nell'altre la vince.[185]

Il provinciale et il padre Garofolo[186] m'invitorno per lettere, io li risposi per Harpocrate;[187] per ciò che la sera inanzi mi scrissero, la matina seguente ferono vela, et io, che del mare mi posso lodare tanto quanto Vostra Reverenza sa, senza movermi da Somma, al legno sparito diedi, come potei, con lo spirito, secondo forza, a prestamente volare all'amata riva et con ambe le mani li diedi il felicissimo augurio de la croce, più grande di quella del Gran Maestro di Malta.[188]

De his hactenus. De la tragedia? Il quinto decimo di giugno è vicino, anzi, hora è vespero di quel dì; [20^v] sia che vuole: la Musa non ha detto ancor se sta, et a me dole la testa. *Id est*, siamo de la tragedia poco più là del 3° atto et, conforme

---

[184] **Giacomo Domenici**: *23.ii.1558; SJ 29.iv.1573; †30.xi.1626 Palermo. Fu preposito provinciale di Sicilia dal 1604 al 1609 (ARSI, Sic. 60, f. 221^v, 1; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 76).

[185] **Vesuvio... vince**: il Vesuvio e l'Etna (*Mongibello*) identificano, metonimicamente, Napoli e la Sicilia, che Stefonio pone ironicamente in gara tra loro, come un tempo gareggiarono i vulcani. Attentarono infatti alla vita di Plinio il Vecchio (23-79 d. C.), morto per l'eruzione del Vesuvio, e del filosofo agrigentino Empedocle (490-430 a. C.), del quale la leggenda dice che sarebbe morto gettandosi nel cratere dell'Etna. In realtà Empedocle morì nel Peloponneso, ma della leggenda si appropriarono, con intenzione diversa, tanto i suoi ammiratori che i suoi detrattori.

[186] **Francesco Garofolo**: *1576c; SJ 29.ix.1592; †18.iii.1628 Palermo (ARSI, Sic. 60, f. 224^v, 15; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 100).

[187] **Harpocrate**: Harpocation, retore e grammatico greco, vissuto forse tra il II e il IV secolo d. C. La sua opera contiene, tra l'altro, spiegazioni di frasi e parole degli oratori attici. Stefonio vuol dire probabilmente, che rispose all'invito con retorica abilità, spiegando e argomentando in maniera convincente.

[188] **Del mare ... Malta**: Stefonio usa *lodare* con valore antifrastico; il mare infido lo ha colpito e spaventato (vedi la lettera 15 febbraio 1604) e preferisce non partire. L'iperbole della Croce di Malta dice il calore dei suoi saluti.

L'ordine dei Cavalieri Ospedalieri o Gerosolimitani nacque alla metà del sec. XI, per l'assistenza ai pellegrini in Terra Santa. Il Rettore che aggiunse il compito delle armi e assunse il titolo di Maestro fu Goffredo di Buglione (1061-1100); quando la Milizia si coprì di onore e gloria, al titolo di Maestro si affiancò l'aggettivo Grande.

I Cavalieri giunsero a Malta (dalla quale li allontanò Napoleone) nel 1530, stabilendovi la residenza del Convento; vedi Bartolomeo Dal Pozzo, *Historia della Sacra Religione militare di S. Giovanni Gierosolimitano* (Verona, 1703).

a la promessa, l'havrei già finita et dettoli la compieta, se da alcuni giorni in qua non mi fosse ritornata una molesta debolezza di tutta la vita, con una inappetenza di tutte le cose, et ora, per compimento, non mi fosse sopragiunta quella tristezza che accennai di sopra. Onde son forzato a far diligenza che vadia bene la comedia,[189] per adesso, et che io pensi ad altro che ad uccidere homini dandoli de le stivalate, come Sophocle, su la testa.[190]

Ho che fare a campare et volete ch'io porti l'altrui bara! Non si può cantare et portar la croce, dice il proverbio, massime in questa stagione. Riavutomi, il che sarà quando tornerà l'appetito et il sonno (che la tristezza hor si dilegua da la memoria di lei), ritornerò a la rifolta del molinello, il quale, *ex intervallo*, macina meglio, come che a la troscia non ha altra acqua che piovana.[191]

L'argomento che Vostra Reverenza chiede (mi perdoni) non giudico doversi mandare, per che non voglio scemarle, con sì poco assaggio,[192] il gusto di un dono il quale adorno per lei et vorrei, quanto è in me, che all'improviso le comparisse avanti più bello che si può, quasi sceso dal Cielo. Del resto, io mi truovo tanto carico di debito di rispondere a le sue et all'altrui lettere, ch'io mi vergogno di ritornare più a Roma, correndo pericolo che i creditori non voglino da me quell'infelice *cedo bonis*. Dio perdoni a Vostra Reverenza; per che non mi giustifica appresso costoro et non publica per tutto ch'io sono, ne lo scrivere come nel vivere, negligente? Forse che ella non ne ha più d'una prova?

---

[189] **De la tragedia?... comedia**: è arrivata la scadenza per la tragedia della quale ha parlato nella lettera precedente, è il vespro (penultima delle ore canoniche corrispondente alle diciotto), ma Stefonio è stanco, nonostante le sollecitazioni della propria musa. Non sta bene, è preoccupato di quella che, usando un'ironia amara, chiama la *comedia* della vita e non pensa alla tragedia che, potendo, avrebbe già terminato e licenziato. Esprime il concetto con una metafora, facendo ricorso alla *compieta*, ultima delle ore canoniche, corrispondente alle diciannove. L'espressione: Cantare a qualcuno il vespro e la compieta, significa dirgli apertamente, senza giri di parole, ciò che si pensa.

[190] **Uccidere... testa**: Sofocle (497/94c.-406 a. C.) è il secondo, cronologicamente, dei tre grandi tragediografi greci (Eschilo, Sofocle, Euripide). Qui Stefonio potrebbe riferirsi al seguente frammento del dramma satiresco sofocleo *I pastori*: "Giù dai gradini senza oltraggio tosto / ch'io lo prenda e le natiche gli batta / col piè riverso come fosse sferza", (fr. 460); vedi Mario Untersteiner, *I frammenti dei tragici greci* (Milano: Casa Ed. Cogliati, 1925) p. 48.

[191] **Ho che fare... piovana**: Stefonio, usando un parlare figurato, insiste sull'impossibilità di lavorare. All'inizio unisce la metafora del funerale al proverbio *non si può cantare et portar la croce*, per dire che "non è possibile attendere contemporaneamente con lo stesso impegno a due cose diverse" (*BT*, III, 986), indi riprende la metafora del mulino, usata nella lettera del 3 settembre 1601. Tornerà al vortice (*rifolta*) del lavoro (*molinello*), quando sarà pronto; dopo un intervallo quello procede (*macina*) meglio, anche se la disponibilità a lavorare non è grande (nella *troscia*: pozzanghera, rigagnolo, non c'è *altra acqua che piovana*).

[192] **L'argomento... assaggio**: è l'*argumentum* della tragedia alla quale Stefonio sta lavorando. Gli *argumenta* erano sintesi, per lo più in lingua nazionale, dei drammi rappresentati. Numerosi quelli pubblicati; vedi Bruna Filippi, *Il teatro degli argomenti. Gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano* (Roma: Institutum Historicum S. J., 2001) BIHSI 54.

Ad una elegia del fratello Ludovico Aurelio, ad un'altra del signor Cornaro, ad una del fratello Sicciolati, mandatami ultimamente da lei, ad una lettera, anzi doi, di Vostra Reverenza, ad infiniti saluti del suo reverendo padre rettore, il padre Bernardino, et al dono a me gratissimo del santo del commun nome, ad una compi[21^{r}]tissima scusa di maestro Errera, ad una antichissima del padre ministro del Collegio Romano, il padre Agabito, ad una del padre Alessandro Angeli, ad un'altra del padre segretario, ad un'altra del padre rettore del Collegio Romano (ve' che pezze sono queste!), ad una del padre assistente, Perez, a cento di molti secolari, ad un tacito mio obligo et desiderio che ho di scrivere a chi desidera le mie, come, strettissimi amici, al padre Tarquinio, a Fuligatti,[193] a tutti quanti siete et vi ricordate di me, sono dovuto; et mi conosco et confesso di non poter sodisfare per tutto questo rimanente dell'anno insino ad ottobre, il quale, poi che sono aspettato da' creditori, per fuggire la vergogna di mal pagatore vorrei, come li dodici giorni del padre Clavio, toglierlo dall'anno.[194]

Tutto questo si è detto acciò Vostra Reverenza intenda che, se mi vogliono a Roma, si resolvino prima a rimettermi il debito affidandoli ch'io ciarlarò tanto tanto, quando sarò costì, che direte tutti: "Non più."

Intendo (chi me lo disse?!) che è cresciuto il purpurato Collegio de' cardinali; di gratia, già che Vostra Reverenza è solita oratoriamente a ragionare con sì honorata audienza, vadia una mattina in Concistoro, da mia parte, et me li scusi

---

[193] In queste righe Stefonio, che si scusa per essere debitore agli amici di molte lettere, ricorda i padri: **Ludovico Aureli** (vedi *supra*, n. 65); **Paolo Sicciolati**: *1582c; SI 9.x.1594; †? (ARSI, Rom. 54, f. 45^{r}, 6); **Bernardino Castori** (vedi *supra*, n. 119); **Francesco Herrera** (vedi *supra*, n. 119); il ministro (assistente del rettore) del Collegio Romano, **Agapito Gervasi** (vedi *supra*, n. 41); **Alessandro De Angelis**: *1562 Spoleto; SJ 1581; †1620 Ferrara (*Sommervogel*, I, 387); il rettore del Collegio Romano, **Fabio De Fabi**: *1542c Roma; SJ 17.ii.1567; †19.xi.1615 (*Sommervogel*, I, 509); **Bartolomeo Perez:** *1548 Calatayud; SJ 1564; †16.x.1614 Alcala. Sul Perez sussiste qualche dubbio, ma tra i numerosi gesuiti che portano questo cognome, nessuno, secondo i Cataloghi del tempo, viveva a Roma. Bartolomeo era assistente di Spagna (1596-1608) e potrebbe essersi trovato di passaggio presso il Generale; non sarebbe la prima volta, se il 2 agosto 1599 scrisse una lettera da Roma al padre Ribadeneira (*Sommervogel*, VI, 515); **Giulio Fuligatti** (vedi *supra*, n. 67). Non è stato possibile identificare il signor Cornaro. Per il padre segretario, vedi *supra*, n. 79.

[194] I *giorni del padre Clavio* (Christoph Schlüssel *1538 Bamberga; SJ 1555 Roma; †6.ii.1612) sono quelli che egli, riformatore del calendario giuliano per incarico di Gregorio XIII, tolse per adeguare il calendario civile all'anno solare, passando direttamente dal 4 ottobre al 15 ottobre. La riforma fu promulgata il 24 febbraio 1582 con la bolla *Inter gravissimas*. Dal Collegio Romano, dove era stato chiamato nel 1563, Cristoforo Clavio fece molto per promuovere le scienze matematiche e per affermare la primazia del suddetto collegio in campo scientifico; alcune sue proposte didattiche furono accolte nella *Ratio studiorum* del 1586, indi nella definitiva del 1599. Seguace di Tolomeo, il padre Clavio affermò tuttavia la necessità di una revisione del suo sistema; ebbe contatti con i più grandi astronomi e matematici del tempo, quali Galilei, Keplero, Tycho Brahe (*DHCJ*, I, 825-26).

diligentemente per che non mi rallegro con loro de la felice promotione.[195]

I tasti principali di legitima scusa sieno questi: primo, ch'io non soglio essere troppo liberale di carta; secondo che le parole mie non si arrisigano[196] imbrattarsi nell'inchiostro; terzo che de le due cose, o affaticarsi a scrivere o rimanersi, sempre stimai che 'l rimanersi fosse men faticoso; quarto che i miei concetti, quasi timidetti anzi che no, quantunque grossolani, non ardiscono passare per le sjmplegadi de la penna, temendo di non restare appiccati fra la spaccatura;[197] quinto ch'io sempre fuggo la fatica a par d'ogn'altro; sesto et ultimo che ho sempre fatto et penso di far così con gl'altri, particolarmente con li più cari, fra' quali Vostra Reverenza è il primo. Del resto, che da lo scrivere in poi io son galanthuomo, a dispetto de la negligenza. Fo fine con pregarla a volermi a' sopranommati farmi buona la scusa.

Di Somma, il 15 et 16 di giugno 1604. Alli suoi santi sacrificij etc.

Di V. R. aff.mo servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[21^v] Indirizzo.

9 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Roma)

Napoli, 18 luglio 1604

Epp. NN. 80 ff. 22^r-23^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi, etc.

Da Somma mi sono ritirato a Napoli, con animo, fra poco, di farlo o a Capodimonte o a Massa.[198] Ma in fatti, né li siti de' paesi, né la concordia de

---

195 **Intendo... promotione**: il Collegio cardinalizio è l'insieme dei cardinali, chiamati porporati dal color porpora della veste; Concistoro è la loro assemblea, convocata dal Pontefice.

I nuovi cardinali, nominati da Clemente VIII il 9 giugno 1604, sono: Serafino Olivier-Razali, Domenico Ginnasi, Antonio Zapata Cisneros, Filippo Spinelli, Carlo dei Conti di Poli, Bernardo Macziejowski, Carlo Madruzi, Giacomo Davy du Perron, Innocenzo del Bufalo, Giovanni Delfini, Giacomo Sannesio, Erminio Valenti, Geronimo Agucchi, Geronimo Pamphili, Ferdinando Taverna, Anselmo Marzato, Giovanni Doria, Carlo Emanuele Pio di Savoia. Vedi *Hierarchia Catholica Medii et Recentioribus Aevi*, 8 vols. (Monasterii: Librariae Regesbergianae, 1913-1979) IV, 7-8.

196 **Arrisigano**: arrischiano; il verbo risicare è un toscanismo per rischiare.

197 **Sjmplegadi... spaccatura**: le Simplegadi o Cyaneae, ora Urekjadi, il cui nome significa "cozzanti insieme," sono due isolette rocciose all'entrata del Bosforo tracio che, urtandosi continuamente, sfracellavano tutto ciò che passava tra loro; rimasero immobili dopo il felice passaggio della nave Argo. Stefonio, affermando di temere che i suoi concetti, messi sulla carta, si 'spaccherebbero' come navi strette dalle Simplegadi, usa una metafora colta e lievemente ironica per dire che preferisce non scrivere piuttosto che rischiare di essere poco incisivo o di venire frainteso.

198 **Somma... Massa**: Capodimonte si trova nel Lazio, presso il lago di Bolsena; Massa Lubrense sulla costa campana, non lontano da Sorrento; per Somma, vedi *supra*, n. 175.

gl'elementi, né la benignità de gl'aspetti celesti, fanno tanto la bon'aria quanto la dolcezza d'una ben accostumata conversatione umana.

Per quel ch'io ne sento, che so bene che altri altramente discorrono in questa cosa, voglio dunque dire che né Somma, né Massa, né Capodimonte, né tampoco il Paradiso Terrestre,[199] giova molto a la salute del corpo, con la bona tempra de gl'elementi, senza la dolce aria de gl'amici et sadisfatione de gl'animi. Anzi da questo tempo fo proposito, se mai pur mi trovarò, o per me o per altri, a consulta di mutar paese per rihaversi, di prima veder questo punto: con qual vena d'huomini si habbia a passar la vita, et poi si considerarà il resto: che vitto, che stanza, che orizonte, qual paese s'habbia a godere; et io, per me, in questo caso la tengo da Platone, il quale diceva poco importare al corpo quel che è di fuori, più che troppo quel che è di dentro.[200]

Avvenga che da la bona complessione, per dir così, dell'animo habitator e padrone del corpo, molto più di bene si deriva a questa estrinseca scorza mortale, che da quanto intorno et per lo di fuori s'aggira. Il bon cielo è un bel core, la bon'aria è l'allegrezza de lo spirito et i boni elementi sono i casti et dolci costumi di coloro con chi si usa.

Quorsum hic quorsum? Per dir la favola dell'orso, che tanto vol dir *quorsum*, il quale, strettosi fortemente una volta ad un pieno sciamo di mèle, mentre era trafitto da le pecchie, succhiando diceva: "Orsù, godiamci questo bigonzo a dispetto di chi ci punge." Et forse che non erano mille le ponture, [22^v] ma li aculei restavano spuntati ne la dura pelle et la dolcezza del mèle li penetrava ne le medolle. *Fabula significat* che un bon sorso, al parere dell'orso, equivale a cento strilli: animo contento et bertole per collo;[201] *nostri reliqua*, torniamo a casa.

---

[199] **Paradiso Terrestre**: è il giardino di Eden, creato da Dio perché l'uomo potesse vivere là in una condizione di felicità e armonia, (*Genesi*, 2, 8-24). Stefonio usa il nome come un'iperbole, a dire che neppure il luogo più felice e salubre della terra potrebbe giovargli in mancanza della tranquillità e della presenza degli amici.

[200] La considerazione sembra volersi sostenere non su una precisa sentenza, ma sulla dottrina platonica dell'anima, coinvolgente anche i rapporti di questa con il corpo. Come altri prima e dopo di lui, Platone sostiene la sostanzialità dell'anima, realtà che esiste senza dipendere da nessun'altra. Essa è semplice, incorporea, si muove da sé, vive, è causa della vita e è immortale, i suoi caratteri sono opposti a quelli del corpo; quanto il filosofo afferma nel *Fedro*: "Ogni corpo a cui il muoversi è impresso *da fuori* è inanimato; ogni corpo che si muove di per sé *dal di dentro* è animato" (il sottolineatura è nostro), deve essere però stato ben presente a Stefonio nel momento in cui scriveva questa lettera.

[201] "Leonardo, 2-123: Dell'orso si dice che quando va alle case delle ave per torre loro il mele, esse ave lo cominciano a pungere, onde lui lascia il mele e corre alla vendetta e volendosi con tutte quelle che lo mordono vendicare, con nessuna si vendica, in modo che la sua ira si converte in rabbia, e gittandosi in terra, colle mani e co' piedi inaspando, indarno da quelle si difende" (*BT*, XII, 159). Per l'orso vale la pena, come afferma la favola di Stefonio, rischiare le punture delle api, che

Se vedrò che a Massa o a Capodimonte o altrove, in questo tempo che mi avvanza di quest'anno, vi sarà conversatione, mi resolverò forse d'andarvi; se no, a Napoli più presto colà faremo con poco più di caldo, poi che quivi non ci mancano degl'amici. Del resto, io non so se a Vostra Reverenza siano capitate doi de le mie, una in risposta d'una sua de le nuove che mi dava di costà, l'altra a proposito de la nostra tragedia quasi finita: dico quasi, per che mi resta un atto da fare et li chori et rivederla; compita che sarà, ce la goderemo.[202]

Non si è potuto più, per alcune indispositioni sopragiuntemi a mezo giugno, a punto quando era il termine del pagamento; del tutto ne diedi conto a Vostra Reverenza, se la mia li è capitata in mano. Non fo pensiero rimetter mano al rimanente, se prima non si rinfresca l'aria, tra per che è voto il sacco degli spiriti tragici, tra per che, essendo qua io per ristorarmi et sentendomi molto indebolito di testa, non vorrei tornarmene a Roma in peggiore stato di quello quando venni a Napoli, per che così farei torto a doi nobilissime città, occhi di Europa anzi dell'universo.

Ora qui si tien mano in far un bell'apparecchio di versi et altri schiribizzi[203] poetici, in honore del glorioso dottore San Tomaso, conceduto dal Sommo Pontefice a questa città per protettore di quella.[204] È stata fatta da la città instanza a' nostri che volerono prendere sopra di sé il carico di onorarlo con fiori poetici, et ora non si pensa ad altro, in Collegio, che a cogliere in Parnasso immortali [23ᵛ] amaranti,[205] per tessere degna corona a le dottissime tempie di questo santo. All'instanza de la città s'aggiunge la preghiera che ne hanno fatto, et fanno, i frati del Convento di San Domenico, donde al Duomo si trasferirà il braccio di San Tomaso; la spesa poi da farsi da' nostri, comparirà ne la chiesa del sodetto convento. Io ne sono particolarmente stato richiesto; non so quel che mi potrò fare in questa debolezza, ne la quale mi trovo, di tutta la vita, et de la testa particolarmente, cagionatami da le stomacali ultimamente rinovate;[206] sia benedetto Dio.

---

egli chiama letterariamente *pecchie*, pur di averne il miele.

[202] La data fa pensare che si tratti di una revisione per l'edizione 1604 del *Crispus*; vedi anche *supra*, pp. 252-53.

[203] **Schiribizzi**: forma popolare per sghiribizzi, ghiribizzi; è usato qui in senso riduttivo e ironico.

[204] Fu Clemente VIII (1592-1605) a dichiarare Tommaso d'Aquino (1226-1274) patrono di Napoli, nella cui università aveva insegnato, dimorando nel Convento di San Domenico, i cui frati hanno chiesto l'intervento di Stefonio.

[205] L'amaranto è un fiore bello e odoroso con il quale si intrecciavano corone. Il Parnaso, come detto, è il monte delle Muse; gli amaranti da cogliersi in Parnaso stanno a indicare, metaforicamente, la poesia.

[206] Il riferimento è a un riacutizzarsi della malattia gastrica della quale Stefonio soffre; vedi *subter*, n. 398.

All'illustrissimo Arminio non giudicai doversi scrivere, per alcuni boni rispetti; all'impresa del Guicciardino,[207] mi crederebbe Vostra Reverenza ch'io mi sono trovato, e trovo, tanto svogliato di sì fatte cose, che per melio ch'è decidere di servir in uno a doi, a lei et a lui, non mi ci posso ridurre? È tutto effetto dell'indispositione.

Non avendo da Vostra Reverenza gran tempo fa havute sue lettere, né sapendo trovare altra causa di sì lungo silentio, sono venuto in timore che Vostra Reverenza non habbia qualche grave impedimento di sanità; di gratia, mi toglia da questa pena, se la sta sana, se non, per altri faccia sì ch'io sappia che cosa possi offerire a Dio per la salute di lei, la quale mi preme quanto la mia. Io non cesso però, tutta via, di tenere viva la memoria sua inanzi a Dio in quelle mie morte orationi che fo et ne li miei sacrificij; il simile spero da lei.

Mi raccommandi al padre rettore, cioè al padre Bernardino Castori,[208] al padre Tarquinio, etc.

Di Napoli, il dì di Santa Simphorosa nostra del 1604.

Di V. R. aff.mo servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[23^v] Indirizzo.

10 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Napoli, 11 marzo 1605[209]

Epp. NN. 80 ff. 6^r-7^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi etc.

Io vorrei con Vostra Reverenza sfogarmi alquanto, con uno di quei letteroni nostri, simile a quello che ella mi promette. Ma ho preso la penna (così sono astretto[210] da la necessità) sul tramontare del giorno presente, che è il secondo venerdì di marzo, et essendo forzato di mandar lo scritto inanzi notte a la posta,

---

[207] Non sembra, dal modo in cui Stefonio li cita, trattarsi di due padri. Non ne è stata possibile l'identificazione.

[208] Vedi *supra*, n. 119.

[209] Questa lettera è collocata nei primi fogli del cod. Epp. NN. 80, come se fosse stata scritta nel 1601, ma nella datazione a matita (vedi *supra*, p. 16) l'anno è indicato 1601[5]. Per sciogliere il dubbio è decisiva un'indicazione di Stefonio il quale precisa di avere iniziato a scrivere la lettera "sul tramontare del giorno presente, che è il secondo venerdì di marzo" (f. 6^r): il giorno 11 marzo cadeva di venerdì nel 1605 e non nel 1601.

[210] **Astretto**: costretto.

bisogna che prima tramonti là dall'orizonte del mio desiderio la penna; con questo però: che rinasca a riprovarsi di novo a quest'altro ordinario, s'altro non interviene.

Dandole dunque primo nova di me, io mi preparo, fatta Pasqua, al ritorno per Roma; sano tanto quanto, pur alquanto più di quel che era inanzi che venisse a Napoli. Rigusterò l'amicitia et conversatione degli nostri familiari,[211] ma non potrà essere il gusto di quel solito sapore di prima, per che è lontano chi condiva con le sue maniere il tutto. Quando colà ritornerà Vostra Reverenza, le conferirò alcune mie nove resolutioni intorno de lo scrivere a la posterità et, come spero, il novo disegno non le spiacerà.

La poesia, miracolo sarà se più mi vede con bono occhio: io non lo spero né lo desidero. Allora ancora saprà l'esito de la napolitana tragedia;[212] intanto sospenda il giuditio e mi serbi fori la sospitione[213] di legerezza: la poesia a la fin fine non è altro che giuoco. Di questo basti; vengo a lei.

Il padre Tarquinio mi dà, di costì, tante e sì bone nove che io, che tanto l'amo, appena posso desiderar più. A questo campo io l'aspettavo, al primo saggio de la prima prova a la quale, se piacerà a Dio, presto succederà, come spero, magiore mostra di quanto possa una bona natura, bene stagionata sotto la saluberrima disciplina de la Compagnia nostra, nell'arringo[214] di tanti studi e scienze. [6^{v}] Credo pertanto che non solo il padre Tarquinio il quale è sufficientissimo testimonio, ma, molto prima di lui, la fama, confermò il giuditio e speranza et espettatione mia che haveva, anni et anni sono, conceputa del presente contento; il quale grandissimo è sì, ma non tanto però che giunga né a quel compimento che ella è per darli, né a quel seno capace che holli già pregato nell'animo mio.

Prediche, confessioni, consulte, risposte a' casi, seguito de' dotti, gara de' principi, assai sono a questa protasj et quasi al parodo di questa favola; ma non è questo il passo dove io, prima molto che si venghi al *Plaudite,* li darò plauso, acciò che sappia che l'amore ancora è avaro tal ora, il quale tanto più s'accende in me, quanto più io m'avvicino al fine et ella s'avanza al sommo.[215] Là onde, mi

---

[211] **Familiari**: l'aggettivo sostantivato è qui usato, alla latina, a indicare gli amici.

[212] Per le ipotesi sulla "napolitana tragedia," vedi *supra*, pp. 252-53.

[213] **Suspitione**: sta per suspicione, dal lat. *suspicio,* sospetto.

[214] **Arringo**: anche aringo, recinto per le giostre medioevali; in senso figurato, gara. Ma anche come arengo, assemblea cittadina nel comune medioevale.

[215] **Prediche... sommo**: protasi e parodo sono, nella tragedia greca, il prologo e il primo canto del coro che entra nell'orchestra dopo il prologo; l'imperativo *Plaudite* chiude, invitando gli spettatori all'applauso, la commedia latina. Metaforicamente i primi due termini indicano qui l'inizio di una

sono meravigliato assai come le sia potuto cadere nel pensiero, come ne la soscritta a quella del fratello maestro Ludovico Aurelio[216] mi dice, che io mi sia dementicata di lei. Al che ella non conosce né se stessa né me, se questo disse da dovero; più direi a questo proposito, ma stimo che ella volesse, per gioco et ischerzo, ridursi a la memoria un poco de la mia coleretta antica; non mi tocchi di gratia da qui inanzi più questo passo, ché da dovero basta.

Vuol sapere altro di me? Non ho altro che dire. Ella, se altro vuole, me lo suggerisca nel suo letterone, il quale aspetto prima che torni a Roma, né mi partirò da Napoli se ella non mi manda la dimissoria. È detto.

Mi raccommando a le sue orationi et santi sacrifici.

Di Napoli, li 11 di marzo 1605.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[7r] f. bianco. [7v] Indirizzo.

11 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 5 giugno 1605

Epp. NN. 80 ff. 24r-25v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi, etc.

Tornai a Roma, et ne la dolcezza de le congratulationi et visite degl'amici ritrovai questo d'amaro: che non rividdi, in quella amorevole schiera, il principe et capo di essa. Non so dire quanto questa privatione ramaricasse quel caldo affetto; ben dirò, veramente, che supplì al difetto l'ingegnosa benevolenza, in ciascheduno di quei che erano presenti rappresentandomi la sembianza et memoria dell'unico et singolare capo loro.

Il non havere scritto avanti il mio ritorno a Vostra Reverenza, credo siane stata la medesima cagione che mosse lei a non iscrivermi per la speranza di rivederci, et la ragion vuole che, come io a lei, così ella a me, non imputi questo colpevole, se così è, ma pure scambievole silentio.

Sono, la Dio gratia, sano et gagliardo et atto a qualche fatica magiore de le passate, grasso, come mi dicano, et bene in carne, se necessario è che a

---

vicenda, il terzo la conclusione. Servendosi della metafora teatrale, Stefonio enfatizza in queste righe la gioia, già manifestata, per la meritata fama che l'amico sta ottenendo in una fase della sua vita piena di impegni. Egli è felice, dà *plauso* prima della conclusione, e come ex maestro sente di lasciare un'eredità all'altro che sta andando *al sommo*, verso le mete e i riconoscimenti più alti.

[216] Vedi *supra*, n. 65.

quest'ultimo segno et confine de la natura si stenda il sollecito pensiero de l'amicitia christiana.

Hebbi briga a svilupparmi dall'amorevolissima forza che i nostri cortesissimi Napolitani mi facevano per ritenermi, i quali con un doppio argine m'haveano, non accorgendomi, ristretto d'infiniti oblighi, rinforzati da gagliardissimi et insuperabili affetti. Li superò e ruppe l'ordine del Generale nostro, venuto da Roma, contrario alle richieste et instanze di Napoli. Né si poteva ben penetrare la causa di sì sollecito richiamo; in Roma, finalmente si è dilucidata, et è che ero, in assentia, stato disegnato ad una ciropedia dell'illustrissimo figliolo del duca di Sora, carico [24v] importante, a quel che stimano alcuni che vanno volentieri aliando per le corti.

Il disegno hebbe principio da Papa Leone XI il quale, per che havea in animo di promovere questo giovine al cardinalato, ben presto si lasciò intendere che desiderava nel giovine qualche ornamento di magior dottrina. Laonde il duca, suo padre, et la duchessa di Sora, sua madre, et il cardinale Sforza, suo zio, vennero in pensiero di chiedere uno de' nostri al Padre Generale, come fecero. Il Generale, per l'infiniti oblighi che la Compagnia nostra tiene con questa illustrissima famiglia et a la memoria felice di Papa Gregorio XIII, non si lasciò molto pregare, concedendoli quanto chiedeva.

Inteso fra' nostri il disegno, come si suole, da altri venivano altri proposti et antiposti, ma il Generale stette saldo, dicendo che di già era ben provisto il giovine et che tosto sarebbe venuto a Roma a chi egli imponeva questa cura. Quegli ero io et così, il giorno seguente all'arrivo mio, il cardinale Sforza venne a ritrovarmi offitiosissimamente et il padre assistente d'Italia, per ordine di Nostra Paternità, che ora sta a Tivoli, mi intimò da sua parte quanto si desiderava da me. Strinzi le spalle vedendo astretta obedienza, tanto più quanto era meno desiderato et cercato da me tal carico il che, come mi dicano, tirò principalmente Nostra Paternità a la persona mia. Questo giuditio mi consola alquanto et iscema questo peso, a me grave, per questo solo, per che si stima honorevole e per ciò ha competitori.[217]

---

[217] **Hebbi...competitori**: Stefonio ha difficoltà "a sciogliersi dal viluppo," dall'insistenza dei Napoletani, i quali lo lasciano partire soltanto su ordine del Generale, che da Tivoli, cittadina presso Roma, ha mandato a Napoli il proprio coadiutore (*assistente*) per l'Italia. Il gesuita è stato destinato a un incarico pedagogico, definito con un'antonomasia *ciropedia* [*Ciropedia* è il titolo del racconto che l'ateniese Senofonte (430c-350c a. C.) fa dell'educazione di Ciro il Grande], presso il duca di Sora. L'incarico è giudicato appetibile da coloro che, sfaccendati, si muovono svolazzando (*vanno aliando*) per le corti, ma Stefonio non accetta volentieri; la sua obbedienza è costretta (*astretta*); lo consola soltanto la consapevolezza di essere stato scelto per i meriti di studioso, non per essersi messo in mostra.

Lo scrivente ricostruisce anche il *disegno* dell'incarico. Leone XI (1-27 aprile 1605) aveva destinato al cardinalato Francesco Boncompagni (1596-1644), per il quale desiderava una preparazione

Dell'altri nostri disegni, poi, intorno allo scrivere a' posteri, piacendo a Dio conferiremo a bocca al suo ritorno, il quale, come speriamo tutti, sarà vicino. In tanto, come svaligiato, raccoglio il rifiuto et avvanzo de la nostra libreria, [25ʳ] tramandata in molte mani nella mia lontananza, bastandomi questo solo negotio, in questi caldi estivi, per non essere al tutto otioso et attenendomi all'antico motto: assai guadagna chi l'estate si sparagna.[218]

Havrei da dirle mille cosette e coselline, le quali se non getta, la penna crepa; ma per che non ogni cosa si può mettere in foglio et per che ci rivederemo presto, cioè al rinfrescare, credo io, per adesso, slargandoli alquanto la cinta, le portarà, quantunque signozzi.[219] Porrei per fine quel che dovea essere posto al principio, cioè il rallegrarmi seco de la commune sodisfatione da Vostra Reverenza data a cotesta famosa città, se non sapesse che a lei è cosa indubitatissima che, come nissuno mi avvanza nell'amarla e stimarla, così a me, più d'ogn'altro, arreca glorioso piacere ogni suo bon accrescimento et nome. Faccia Iddio che dia lungo corso di vita et di fatiche proportionate et degne al suo valore; questi che ora sommi si stimano, saranno infimi et primi gradini a quel che s'aspetta da lei col crescere de gl'anni.

Al Bonciario vorrei dasse un affettuosissimo saluto da mia parte et al signor dottore Danzetta, al signor Settimio Eugenio, se costì si ritrovaranno, et a tutti gl'amici, et in particolare al fratello Ludovico Aurelio,[220] del cui caso mi dolsi et dolgo grandissimamente altro tanto quanto l'amo.

Non s'avvide, Vostra Reverenza, che questa lettera vuol essere un de quei

---

adeguata. Il giovane era figlio del primo duca di Sora, Giacomo Boncompagni (1548-1612), nato dall'allora chierico Ugo, futuro Papa Gregorio XIII (1572-1585), e di Costanza Sforza, dei conti di Santa Fiora. La famiglia volle mantenere l'impegno anche dopo la morte di Papa Leone e, insieme al cardinale (nominato il 12 dicembre 1583) Francesco Sforza di Santa Fiora, chiese un maestro al Generale dei Gesuiti. Questi non poté dire di no, soprattutto per un obbligo morale verso Papa Gregorio che molto fece per la Compagnia di Gesù. A lui si devono anche il Collegio Romano e l'Università Gregoriana.

[218] **Sparagna**: da sparagnare, regionalismo per risparmiare, riferito tanto al denaro quanto, come in questo caso, alle energie (*BT*, XIX, 699).

[219] **Slargandoli... signozzi**: continua la metafora della penna che sente l'urgenza di scrivere tutto; dandole un po' di sfogo, sopporterà, pur singhiozzando (*quantunque signozzi*) il peso delle piccole cose che deve tenere per sé.

[220] In queste righe si citano **Ludovico Aureli** (vedi *supra*, n. 65) e i signori **Bonciari** (vedi *supra*, n. 55) **Danzetta** e **Settimio Eugenio**. Del secondo signore non è stata possibile l'identificazione, ma Danzetta era, a Perugia, "una famiglia di notabili che [...] arrivano ad accumulare un'ingente fortuna"; vedi Rita Chiacchella, *Economia e amministrazione a Perugia nel Seicento* (Reggio Calabria: Edd. Meridionali Riuniti, 1974) p. 127n.; l'altro è figlio, secondo l'epitaffio di questi, del nobile perugino M. Antonio Eugenio di Chiaromonte; vedi Cesare Alessi, *Elogia Civium Perusinorum qui Patriam, Rerum, pace ac bello gestarum gloria illustrunt, Centuria II* (Roma, 1652) pp. 257-60.

nostri letteroni? Troncamoli di gratia la strada, altrimente, se mette mani a la rivolta, siamo spediti.[221] Io son tutto suo, *more romano et antiquo*. Venghi presto.

Di Roma, li 5 di giugno 1605.

Di V. R. servo in Christo aff.mo, Bernardino Stefonio.

[25v] Indirizzo.

12 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 28 giugno 1605

Epp. NN. 80 ff. 26r-27v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi, etc.

Confesso d'haver preso errore intorno 'l negotio del fratello Ludovico Aurelio, ma persuaso dall'errore altrui. Mai fu tempo quando mi piacesse d'haver errato, quanto in questo caso; il che è commun senso di quelli ancora che, errando, ferono che ancor io errassi con loro et che ora, dissingannati da me, dell'inganno suo si rallegrano meco.[222] De le cose nostre poi, Vostra Reverenza non si meravigliarà se io, secondo l'usato mio costume, quantunque più vicino dell'anno passato, seguito tuttavia l'usato mio stile de lo scrivere, anzi non scrivere se non rare volte, scusandomi, appresso di sé, o con queste o con altre ragioni che le dettarà la sottigliezza del grand'amore che ella mi porta.

Si ricordi che le mie, rare sono, ma piene, supplendo la rarità del numero con la gravezza del peso. Quando mai ella ricevé da me un semplice foglio? Quando non più d'uno? Le sue sono più spesse,[223] egl'è vero, sono più sostantiose, questo ancora è verissimo, ma pure, a la fin fine, secondo il mio conto, tanto pesa una libra d'oro quanto una di piombo. Poi, se ella vede costanza nell'atti, deve argomentare abito certo e stabilito e quello, o che sia difetto o no, deve passare, a contemplatione d'altre cose migliori, se in me cose migliori si ritrovano con molt'altre colpevoli et pure scusate et tolerate da lei.

Stia salda a questo punto. La negligenza de la penna s'affratella tal ora con l'amorevolezza, se non in altri né in lei, almanco in me; il che basta a salvarmi non essendo questi di quei contrarij che, con inesorabile contrasto, si caccianno

---

[221] **Spediti**: tanto liberi da legami, arcaico, quanto, familiarmente, morti, finiti. Chiaro il senso dell'intera frase: occorre mettere la parola fine alla lettera, altrimenti essa rischia di diventare troppo lunga.

[222] **Confesso... meco**: Stefonio, che aveva rivolto parole addolorate a Ludovico Aureli (vedi *supra*, n. 65), il quale era di salute malferma, gioisce per aver esagerato, causa un fraintendimento altrui, la gravità della situazione (*negotio*).

[223] **Spesse**: qui, come più avanti, vedi *supra*, n. 50.

scambievolmente da' medesimi soggetti. [26v] Il voler poi combattere con gl'abiti assodati et fermi, è un tirar de' pugni al muro, se bene, a dir il vero, quando considero le più gravi et men giuste querele de gl'altri nostri communi amici, a' quali soglio scrivere più rare volte che a lei, mi pare verso il padre Valentino usare una straordinaria diligenza. Orsù, o diligenza o negligenza che ella si sia, di gratia acchetamoci, che ancor io, finalmente, quando volessi guardare al gran affetto et al desiderio che ho di rivederla et trastullarmi con la spessa lettione de le sue lettere, queste non sono mo' tanto spesse che finì il modo, né credo avanzino il numero de le mie di molte dozene, se però sono stati fedeli i postiglioni et i corrieri; se no, il medesimo deve credere sia intervenuto a le mie, non resele da costoro.[224]

Et chi mi tiene, ora, di non mentire et affermare che ho, per l'adietro, inviatole de le mie più di secento, maravigliandomi come sì poche, di tante, le sieno capitate a le mani? Chi mi tiene se non la verità, la quale n'insegna et persuade non doversi difendere con menzogne la negligenza de lo scrivere dove si tratta de' veri contrasegni dell'amore, ritrovandosi, bene spesso, questo essere grandissimo in homini che né per pensiero toccano mai la penna?

Io vorrei pure sfuggire di scusarmi, come chi sa le troppo diligenti scuse haver faccia di manifeste accuse,[225] ma pure vi do dentro non volendo; che pro, se Vostra Paternità mi condanna! Sì che stimo necessario il chiarirsi bene de' principij ne' quali conveniamo insieme. Se ella tiene per fermo convenire al mantenimento d'un vero e schietto affetto di fraterno amore il continuo essercitio de le dita, me lo faccia intendere con l'essempio, ché io, di adesso, mi risolvo a contendere in quest'officio, quanto altro mai, con lei. Ma se lo tiene per accidentale assai et molto remoto, come io lo tengo, da la semplice et uniforme [27r] schiettezza dell'amicitia, di gratia poniamoci alquanto più su, in astratto, innestando le penne non a le dita, ma al velocissimo pensiero, spronato et infatigabilmente allenato, dal gagliardo et immortale affetto, nell'ampio arringo et gloriosa carriera di quei che più vivacemente vivono dal mezzo in su.[226]

---

[224] **Stia salda... costoro**: Stefonio, riferendosi alla legge della matematica per cui numeri uguali di segno opposto si annullano (*quei contrarij che [...] si caccianno*), afferma che la sua pigrizia nello scrivere e l'affetto per Mangioni, pur se contrastanti, non rientrano in quella legge. Usa una metafora comune ma chiara per rimarcare la fermezza delle proprie abitudini, indi si rivolge con parole dure all'amico, la cui corrispondenza non è poi così fitta; a meno che, e qui l'ironia si fa cattiva, le lettere non siano andate smarrite! Il chiamare l'altro per nome è spia dell'irritazione di Stefonio; lo ha fin qui fatto soltanto nella prima lettera, e lo farà ancora, in margine al medesimo argomento, in quella del 19 aprile 1607.

[225] L'opinione rimanda all'espressione proverbiale latina: *Excusatio non petita, accusatio manifesta.*

[226] **Ma... dal mezzo in su**: Stefonio scrive frasi eloquenti sul rapporto tra amicizia e scambio epistolare frequente (vedi *supra*, pp. 245-47). Non sussiste tra questi un rapporto di causa e effetto, afferma, poiché a unire basta il pensiero, tanto più nell'assemblea (*arringo*) di coloro che coltivano le passioni del cuore e della mente (*vivono dal mezzo in su*). Da notare il doppio significato di *penne*,

Disse un parasito, che egli haveva l'appetito non solo ne lo stomaco, ma ne le braccia, ne le gambe et per le membra tutte, et io dico che ho l'amore et ogni benevolo affetto in testa, et poco men che non dissi in cima de' capelli, riponendo l'affettuosissima memoria de' miei ne la più alta et nobile parte di questa casuccia, come l'inverno si ripongono le sorbe,[227] per che non infradicino, stese ne la paglia sotto a' soffitti. Ma quando ripenso che dal mio ritorno da Napoli non è ancora passato un mese et pure due volte le ho scritto, come soglio, due lettere lunghissime, m'avvedo d'essere uscito fuori di trotto et da quell'altissima cima del volatico et astratto pensiero essere disceso et calato, coll'ale raccolte, a terra pur troppo, pofar di me![228]

Poi, finalmente, di che cosa o di quai negotij le debbo scrivere? De' miei? Io non ho faccende. Dell'altrui? Queste non mi toccano. De le domestiche cose? Queste sono più note a lei che a me. De le straniere? Queste o non si sanno da alcuno o si sanno da tutti. De le romane? Tengono il medesimo tono et corrono chete come l'oglio. De le germane? Chi non le sente? Oh, già che mi sovviene di Germania, per darle pur qualche rancida nova, don Theofilo Stefonio, mio fratello, è ultimamente giunto a Roma, mandato per ambasciadore straordinario, con lettere di credenza dell'Imperatore, dal cardinale Diatristano per trattare, come fa con Sua Santità, che si mandi quanto prima soccorso all'infelice Germania et particolarmente Moravia gagliardamente infestata da' rebelli, Tartari et Turchi, mossi a' danni nostri.[229] Questi si raccommanda a Vostra Reverenza et io, per fine, con lui, molto, moltissimo.

Di Roma, la vigilia de' SS. Pietro et Paolo 1605.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[27v] Indirizzo.

---

strumenti di scrittura e penne di metaforiche ali che fanno "volare" il pensiero.

[227] **Sorbe**: la sorba è un frutto che si raccoglie acerbo e si lascia maturare appunto nella paglia.

[228] **Pofar di me**: dal verbo poffare: "Per indicare stupore, meraviglia, o, anche, dispetto, irritazione, sdegno. Anche nelle espressioni poffare di me, poffare il cielo, poffare il o del mondo" (*BT*, XIII, 716).

[229] Imperatore era Rodolfo II (1576-1612), Pontefice, Paolo V (1605-1621). Si era nel periodo precedente la guerra dei Trent'anni, e l'intensa attività diplomatica tra la Germania e la Santa Sede, vide protagonista il principe Franz Fürst von Dietrichstein (1570-1636), vescovo di Olmütz e dal 1599 cardinale, del quale il fratello di Stefonio è inviato.

13 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 2 luglio 1605

Epp. NN. 80 ff. 28^{r-v}.

Reverendo Padre in Christo. Pax Christi, etc.

Non per che io sia diventato diligente ora le scrivo di novo, ma per la gran colera che ho seco, ho preso la penna per isfogarla. Beh, a che gioco si gioca!? Di mera state? Quando ogn'uno scanza la fatica *et pecus omne sub umbra est*, Vostra Reverenza si pone a straordinarij rischi? Se la necessità la stringe a questa nova fatica di coteste benedette prediche, che giova lo soprastudiato, potendo lo studiato esserle d'avanzo?

Or oda un mio sogno, poi che la lattuca mi fa sognare doppo la colera.[230] 'Sta notte precedente a la Visitatione,[231] mi parve di trovarmi solo a Valliano et che piovesse a secchie, con una pioggia sì grossa che ogni goccia era una botte. Mi trovavo solo soletto, in camiscia, ricoperto di confusione et tutto pauroso che da le fenestre io non fusse veduto da' Perugini i quali, come in theatro, a torno a torno si erano tutti posti a vedere il gran temporale, ogn'uno con l'occhiali al naso.

Pensi Vostra Reverenza come io mi trovasse a quella vista. Et già mi pareva sentire che ogn'uno dicesse: "Ve' lo, ve' lo!," quando, non so come, mi sento crescere l'orechie larghe et lungo oltra misura, di modo che, ricuscitesi insieme a filo giù per la schena insino a terra, et da la parte d'avanti con un bottone affibbiate al petto, facevano a punto un piviale di cartilagine tesa tesa, come l'osso de le lanterne. A quello spettacolo s'alzorono le fischiate et le rise, tanto alte che mi svegliorno da profondo sonno.

Mi riscuoto dal sogno et pensandovi su risi anch'io et, cercando dell'intelligenza, mi sovvenni che Apuleio soleva dire ch'ogni volta che ci pare in sogno crescerci l'orechie, significa l'accrescimento de la bona fama et del chiaro grido di chi ci applaude; "E una," dissi io.[232] A la tempesta poi

---

[230] Il succo della lattuga (*lattuca*), il lattucario, era un calmante e poteva dunque indurre un sonno tranquillo.

[231] La Visitazione della Vergine si ricorda il 31 maggio, dunque sognare è, più che altro, rivivere un sogno.

[232] **Valliano... dissi io**: nel racconto del sogno si evidenziano elementi interessanti. La scena è teatrale e in essa lo scrittore di teatro tragico si fa, quasi in una parodia di se stesso, attore di commedia; il luogo scelto è Valiano, che potrebbe essere una località presso il lago Trasimeno, però gli spettatori sono Perugini, scelta evidente di coordinate spazio-temporali oniriche. Il comico è ottenuto con particolari gustosi: gli occhiali sul naso di ciascuno degli spettatori, l'iperbole delle gocce di pioggia grandi come una botte, la doppia metamorfosi delle orecchie, che prima crescono

ripensando, non mi sovvenne cosa che mi sodisfacesse; se costì vi fosse qualch'uno che ne desse qualche compenso mi darebbe l'animo d'indovinarla. Che che si sia, di gratia Vostra Reverenza avvertisca di non farci crescere l'orechie in modo che ci servino per feltro come a lion bruno.

La fatica è bona, la vita è megliore. Poi don Theofilo stasera si parte verso Germania, a gran giornate, carico di bone promesse per quelle parti; ma *promitto promittis*, ne le corti, anzi, dove no? Sta per: non attendere, et questa è la magiore promessa che porta seco; staremo a vedere.[233]

Vostra Reverenza si ricordi di noi, ne le sue grandezze, a' quali l'estate fa quel che ad altri fa la fatica, facendoci sudare più che non fa Vostra Reverenza studiando. Eccole la *Flavia*. Hipolito Margarucci me l'ha accommodata, non a me, sapendo ch'io son prodigo, ma a lei tenuta da tutti per bona paga; egli se ne priva mal volentieri.[234]

Di Roma, li 2 di luglio 1605.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

Salutimi maestro Lusignano.[235]

[28v] Indirizzo.

---

a dismisura poi si uniscono a formare un mantello, rigido come le ossa delle *lanterne*, sostantivo stranamente mimetico che qualifica animali e persone oltremodo magri. Qui l'iperbole e l'ironia unite si fanno irriverenti essendo il piviale un paramento sacro a mantello. Lo spettacolo sortisce l'effetto voluto: le alte risa degli "spettatori" alle finestre.

Stefonio alle risa si sveglia e, psicoanalista *ante litteram*, interpreta il sogno, trovando in una sentenza di Apuleio (vedi *supra*, n. 30), scrittore di quella classicità che tanto gli è congeniale, una spiegazione colta e a sé "favorevole."

[233] È significativo in questo riferimento all'ambasceria di don Teofilo, lo scetticismo, venato di amarezza, che si avverte in quel *prometto prometti*, espresso in latino, e nelle parole di chiusura. Vedi anche *supra*, n. 229.

[234] **Prodigo... volentieri**: il termine *paga* è usato nel significato, disusato, di pagatore, mentre l'aggettivo *prodigo* ha valore antifrastico. Evidente l'autoironia dell'affermazione: Margarucci (vedi *supra*, n. 119) sa che Stefonio non è buon pagatore, al contrario di Mangioni. È per lui che accetta di privarsi della copia della *Flavia* che egli stesso ha *accommodata*, dunque, stando al significato del verbo, se non rivista, in qualche modo riordinata.

[235] **Giasone Lusignano** *1581c; SJ 14.iv.1598; †3.i.1644 Urbino (ARSI, Rom. 54, f. 17v, 148; Fejér, *Defuncti secundi saeculi*, II, 195).

14 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 10 luglio 1605

Epp. NN. 80 ff. 29^r-30^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi, etc.

Il signor dottor Baldeschi non è ancora comparso; quando ei si farà vedere, farò il debito. Le ho costà, per il novo padre rettore, con due mie, una a Vostra Reverenza, l'altra inviata al fratello maestro Garlano, mandato un essempio de la *Flavia*, apprestatomi[236] dal fratello Hipolito Margarucci non senza sua particolarissima protesta: mi sono maravigliato che nell'ultima sua de li 6 di luglio non ne faccia motto. Molto più ancora che non m'accenna né in questa ultima né ne la penultima d'haver ricevuta una mia assai longa, scrittale da me in mia difesa, ma la perdita di questa difesa poco importa a la fine; mi dispiacerebbe sì bene assaissimo se si fosse smarrito l'essemplo del Margarucci, di cui io sono mallevadore et Vostra Reverenza la debitrice. Di gratia s'informi dal padre Ximénes, ché a lui, proprio in mano sua propria, lo consegnai l'ultima sera che era di partenza; il fratello Vannarucci dice d'haverlo costì veduto fra le altre bagaglie.[237]

Il maritagio del signor Settimio Eugenio[238] ha recata a me notizia di gran piacere e spero in Dio che fortunerà sì bella coppia; Vostra Reverenza farà da mia parte con Sua Signoria il debito d'una diligente congratulatione. De la gran fama poi, sparsa per tutta Italia dal Borghetto[239] in qua, intorno a le sue miracolosissime prediche, che dirò io? *Sed heus tu! Memineris eius vocis in floridis: ubi uber, ibi tuber.*[240] Bello bello, di gratia, in questi caldi.

---

[236] **Apprestatomi**: il verbo apprestare significa tanto prestare (Margarucci sarebbe il possessore della *Flavia*) quanto approntare. Nulla esclude che Margarucci, dopo aver riordinato la copia, ne sia entrato in possesso.

[237] In queste righe vengono nominati: un signor **Baldeschi**, certo membro di una nobile famiglia perugina, della "oligarchia cittadina"; vedi Chiacchella, *Economia*, p. 127; il rettore di Perugia, **Emanuele Ximénez**: (*25.v.1543; SJ 8.ix.1565; †? [ARSI, Rom. 54, f. 38^v, 3]); **Paolo Garlano**: *1579c; SJ 8.ix.1598; †? (ARSI, Rom. 54, f. 27^r, 2); **Ippolito Margarucci**: (vedi *supra*, n. 119); **Giovanni Maria Vannarucci**: *1550c; SJ 1575; †? (ARSI, Rom. 54, f. 19^r, 180).

[238] Vedi *supra*, n. 220.

[239] **Borghetto**: Stefonio può qui riferirsi a una qualsiasi città o rione cittadino, anche della stessa Perugia, denominati Borgo o Borghetto–indicando così metonimicamente l'Umbria, dove Mangioni ha tenuto le prediche–scegliendolo come immaginario punto di partenza della fama che ha seguito il predicatore.

[240] ***Ubi uber, ibi tuber***: proverbio latino pressoché equivalente al nostro: Non c'è rosa senza spina.

In Roma poi habbiamo cose nove. Il padre Paolo Valle lascia di legere: succede il padre Bufalo.[241] Sua Santità, con una comitiva di quaranta cardinali et con tutta la nobiltà romana et forestiera, hieri, il sabbato a 9 di questo, fe' una bellissima Messa di processione per il giubileo da Santa Maria degl'Angioli a Santa Maria Magiore, con istraordinaria devozione et meraviglia.[242] Don Theofilo, di cui nell'altra [29ʳ] mia diedi raguaglio a Vostra Reverenza, è ritornato in Germania, in posta come venne, riportando all'Imperatore et al Diatristano molte promesse di Sua Santità.[243]

Hieri in Roma, sul tardi, fu un sì subito et fiero temporale che ne sbigottì tutti et se ne risentirono fino a le campane, che per tutto s'udivano risonare. Vi seguirono tuoni, baleni, tempeste; a la chiesa di Pozzo bianco[244] da la saetta fu tocca et forata la cuppola, et dal medesimo colpo restò ucciso et esanimato uno che a quell'ora si trovava, in ginochio, posto all'oratione in quella chiesa.

Vorrei darle altre nove ma io, tra per che naturalmente sono poco curioso, tra per che sto assai occupato in torno a la nostra ciropedia[245] che mi rubba cinqu'ore il giorno, non ho potuto trovarne dell'altre. Ho fatto l'offitio col padre segretario[246] intorno de la sua lettera: ei dice d'haverla ricevuta. Se io vaglio per lei in Roma cosa alcuna, eccomi qua al suo commando; sopra tutto, si ricordi ne le sue orationi et santi sacrifitij di noi et, a qualche occasione, mi tenga, o riponga, ne la memoria et bona gratia del fratello Ludovico et di maestro Garlano,[247] levando a questo di testa l'impressione strana di quella benedetta

---

[241] **Paolo Valle**: *1560 Roma; SJ 2.ii.1582 Roma; †26.vi.1622 Perugia (*DHSJ*, IV, 3872) e **Stefano Del Bufalo:** *1562c; SJ 1583; †28.iv.1634 (*Sommervogel*, II, 310) si avvicendavano alla cattedra di teologia scolastica (*Tertia lectio*) presso il Collegio Romano.

[242] L'occasione fu voluta dallo stesso Papa Paolo V (1605-1621); appena eletto "chiedeva che lo si aiutasse pregando fervorosamente. Allo stesso scopo egli indisse il 28 giugno 1605 un giubileo generale"; vedi Ludovico von Pastor, *Storia dei Papi*, 16 vols. (Roma: Desclée e C. Edd., 1910-1934) XII, 3-23.

Santa Maria degli Angeli fu sistemata da Michelangelo nel *tepidarium* delle Terme di Diocleziano; Santa Maria Maggiore è la quarta delle basiliche patriarcali di Roma.

[243] Per i rapporti diplomatici tra la Santa Sede e la Germania, vedi *supra*, nn. 229 e 233.

[244] La chiesa detta di Santa Maria a Pozzo Bianco è quella di Santa Maria in Vallicella; infatti la zona nella quale si trovava, e si trova tuttora, "si chiamava anche Pozzo Bianco, da un pozzo esistente nella vicina piazza Sora, ma più comune e più antico era il nome di Vallicella"; vedi Mariano Armellini, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, 2 vols. (Roma: Edizioni R.O.R.E. di Nicola Ruffolo, 1942) I, 476-77.

[245] **Ciropedia**: vedi *supra*, n. 217.

[246] Relativamente al ruolo di segretario, vedi *supra*, n. 79.

[247] I due padri sono **Ludovico Aureli** (vedi *supra*, n. 65) e **Paolo Garlano** (vedi *supra*, n. 237).

elegia la quale, alfine, è altro che uno scherzo poetico? Si ricordi ancora di trarmi di sollecitudine intorno la ricevuta de la *Flavia*.

Gl'amici la desiderano, la chiamano, la villaneggiano se non torna al suo tempo. Roma sta ne la pianta et posto di prima, et tutta tutta se le raccommanda.

Di Roma, li 10 di luglio 1605.

Di Vostra Reverenza servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[30^r] Indirizzo.

15 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Sezze)

Roma, 18 luglio 1605[248]

Epp. NN. 80 ff. 31^r-32^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Do nova a Vostra Reverenza come io, la Dio gratia, doppo 40 giorni d'infermità, vicina assai al pericolo d'hydropisia[249] et di morte, sono finalmente sanato a fatto se bene, per haver continuamente per 31 dì dato di molto sangue, sono restato indebolito notabilmente di forze di tutto 'l corpo et de' sensi. Non credo in questo mentre haver discapitato tanto dell'amore suo verso di me, che ella meco non habbia a rallegrarsi de la ricuperata vita. Ma a che ricuperata? A magior pene credo io, poi che il viver mio non è altro che guai.

Feci vacanza de le lettioni al principio dell'infermità mia, a mezzo maggio. Hora, et la morale et la mathematica et la scrittura in tutto, et la theologia et filosofia in gran parte, ha rallentato con l'intensione de' caldi estivi le fatiche; non credo io che debbi a esser da manco il nostro Margite onorario, se però questo appunto non muta l'*i* in *e* ne la seconda sillaba, sì che per quest'anno non se ne farà altro, se pur m'apporgo.[250]

---

[248] Come nel caso della lettera datata Napoli, 11 marzo 1605, sussiste una certa difficoltà nella lettura della data relativamente all'anno, che potrebbe essere, come per l'altra, il 1605 oppure il 1601. La conferma del 1605 viene dalle notizie fornite nella lettera e soprattutto dalla citazione di Leone Santi, il quale entrò nella Compagnia di Gesù sì nel 1601, ma soltanto il 17 dicembre. Ulteriori conferme si ricavano da quanto Stefonio scrive nella lettera seguente. La località di destinazione, Sezze, è una cittadina del Lazio, nell'attuale provincia di Latina.

[249] L'idropisia è un accumulo patologico di liquido nella cute e nelle cavità del corpo; vedi anche *subter*, n. 398.

[250] **M'apporgo**: mi applico. Tutto il periodo risulta di difficile comprensione; sembra evidente che il caldo ha rallentato il lavoro di tutti, anche di Stefonio, già allontanatosi dall'insegnamento perché malato. Neppure la stesura del *Margite* (vedi *supra*, pp. 249-50) è andata avanti e, anche se in

Del padre Tarquinio altro non so che andò a Firenze, per diporto, et tornò poi molto allegro, per quanto si può raccorre d'alcune lettere scritte da lui agl'amici, alquanto più che esilaratamente, doppo questa gita. Altro non ho di nuovo, anzi sì: eccole una nova di grand'ammiratione et edificatione.

Questo mercordì passato prossimamente, Nostra Paternità diede principio, in San Vitale nostro al Novitiato,[251] a quella sua santa et bella inventione et opera, disegnata [31v] alcuni giorni sono: et è che una volta la settimana, il sodetto giorno, convocati a quella chiesa, i poverelli di Roma, senza esclusione di conditione alcuna, quivi sieno ammaestrati ne la dottrina christiana primieramente facendoli, come si costuma, recitare cantando il *Padre Nostro* et l'*Ave Maria*, il *Credo* et li commandamenti et altre cose appartenenti a la salute. Poi se li faccia un sermone accommodato al bisogno di quella gente et, in licentiandoli, finalmente, dopo la spirituale, se li faccia limosina corporale, dandosi a ciascheduno, con la benedittione di Dio, una pagnotta et un baiocco[252] in denari. A questa sì santa opera, Nostra Paternità, come dissi, sì come diede primo il consiglio et disegno, così diede il primo principio et essempio, intonando lui il primo, il mercordì passato, et sermoneggiando fra quella turba et sucidume, non senza gran meraviglia et compuntione et tenerezza spirituale di chi lo vedeva occupato, con tanta domestichezza e spirito, in quell'opera.

Per Roma se ne favella molto et con gran lode e concorrono a la spesa, come si dice, Sua Santità et alcuni signori cardinali et altri signori ché, in vero, al bisogno grande di sì gran numero di poverelli, per quel che tocca a la limosina corporale sarebbe troppo gran carico d'un solo, per ciò che, a questa prima volta, il numero ha trapassato de là a quattro cento poverelli. Si stima che tutta via crescerà la brigata, per ciò che questa è una [32r] sorte di quelle semenze che germogliano a punto et rispondono più felicemente, allor che l'altre più insteriliscano et mancano. Un vostro amico disse a questo proposito benissimo:

Madre feconda scarsa Carestia,

Novella Berecintia[253] di Pitocchi.

---

seguito si applicasse, egli non potrebbe completarla.

[251] La chiesa romana di San Vitale (oggi sulla via Nazionale) fu fondata all'inizio del V secolo d. C. dalla matrona Vestina. Nel 1598 Clemente VIII la assegnò ai Gesuiti che la collegarono al noviziato di Sant'Andrea al Quirinale.

[252] **Pagnotta... baiocco**: la pagnotta è un pane di forma rotonda, di grandezza varia. Baiocco è la "denominazione assunta dal bolognino romano sotto Paolo II"; vedi Francesco Muntone, *Le monete dei Papi e degli Stati pontifici*, 4 vols. (Roma: P. e P. Santamaria, 1972-1973) I, xxiii.

[253] *Mater Berecyntia* era chiamata presso una popolazione frigia, abitante ai confini della Caria e della Lidia, la grande madre degli dei dell'Olimpo (Virgilio, *Eneide*, VI, 784-787).

Noi altri, per tanto, a sì singolare essempio di christiana carità nel nostro capo, ci siamo animati tutti quanti ad imitarlo, senza haver punto invidia a le vostre fruttuosissime missioni. In tanto Vostra Reverenza, se sta sana, si mantenghi, se non, guarisca quanto prima et tenghi memoria di me ne' suoi santi sacrifitij et m'aiuti a ringratiare Iddio de la prolongata vita.

Saluto il padre instruttore, il padre rettore, il padre Ferrante da Capua, il padre Filippino, il padre Pernati, il padre Galletti, il padre Conturla, da vero et non da burla, egli m'intende, et tutti l'altri padri et fratelli setini.[254]

Di Roma il dì di Santa Sinforosa, 1605.

Di Vostra Reverenza affettuosissimo servo in Christo, Bernardino Stefonio.

Le difese del padre Marsiglia fin ora vanno benissimo, conforme a la aspettatione di sì gran maestro. Nel primo, che fu Leon Santi,[255] riconobbi non so che di Vostra Reverenza, ma de la reverenza senza barba.

[32v] Indirizzo.

16 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 19 luglio 1605

Epp. NN. 80 ff. 33r-34v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Resto sodisfatto: l'ho pur vinta una volta in diligenza.[256] Non dubiti Vostra Reverenza che me ne valerò per l'avvenire, all'occasioni, né mi stia poi a dire: "Si moderi," quando vedrà me ritornato al mio elemento de la propria negligenza. Che ella emendi la *Flavia* male scritta, lo può et sa fare, quantunque

---

[254] In queste righe sono citati i padri di Sezze (*setini*): istruttore (non è stata possibile l'identificazione); rettore [dai Cataloghi manca l'indicazione relativa al 1605; risulta nel 1603, **Gabriele Venusto**: *1575c; SJ 1596; †23.ii.1617 (ARSI, Rom. 54, f. 22r, 3; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 264); nel 1606, **Geronimo Alaleone**: *1568; SJ 1587; †18.iv.1632 Roma (ARSI, Rom. 54, f. 36r, 1; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 3)]; **Ferdinando Di Capua**: *1574c Napoli; SJ 1589; †4.xi.1638 (*Sommervogel*, II, 704); **Stefano Filippini**: *1573c; SJ 6.i.1594; †? (ARSI, Rom. 54, f. 16r, 118); **Alessandro Pernati** (vedi *supra*, n. 41); **Vincenzo Galletti**: *1581; SJ 16.iv.1596; †18.v.1626 Palermo (ARSI, Rom. 54, f. 190v, 61; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 99); **Francesco Conturla**: *1572c La Spezia; SJ 8.ix.1592 Roma; †5.vi.1653 Roma (*Sommervogel*, II, 1399).

[255] *1585 Siena; SJ 17.xii.1601; †3.ii.1651 o 4.ii.1652 (*Sommervogel*, VII, 590); per il "padre Marsiglia," **Antonio Marsigli**, vedi *supra*, n. 119.

[256] Ironico riferimento di Stefonio alla propria inusuale solerzia nello scrivere: due lettere in due giorni.

anche fosse scritta benissimo, ritoccandoli altri tratti di quelli di Parione.[257] Io non hebbi tempo di farlo; per fuggire la nota di negligenza, ne le sue commissioni volli più tosto usar fretta che patienza in ben servirla.

Di qua poi, di nuovo ci è che hieri, il dì di Santa Sinforosa nostra, fu da Sua Santità dichiarato *cardinalis presbiter* il Cafarelli, suo nipote *ex sorore*,[258] già scolaro del padre Stefano del Bufalo[259] in filosofia et nostro quasi domestico, inanzi et dopo il suo ritorno da Perugia. Il medesimo dì Nostra Paternità uscì di pericolo nel quale, con mestitia di tutti, era sospesa la sua vita, per ciò che suppongo che habbiate saputo come egli, li dì passati, preso da un rigore, primieramente, et poi da una febretta accompagnata da una molestissima distillatione, la quale, poi, fermandosi ne la strozza, li cagionò una spetie d'angina, la notte di quella domenica che Vostra Reverenza fe' nel Duomo miracoli, fu per far egli noi scontenti et dolenti che, dal gran discenso et dolore suo, non ci lasciasse.[260] Hor, la Dio gratia, et il dolore et il catarro et l'angina et la febre se n'è ita, in bon'ora; che non torni mai più.

Del padre Paolo [Valle],[261] a quel che ho saputo io da la sua bocca, ei stava in Roma et in Collegio, deputato a scrivere et anche, quando bisognasse, a sopplire qualche difetto nel legere, richiedendo la reputatione di questo Collegio che vi sieno simili huomini pronti a simili bisogni. Ma io m'affretto per riposarmi, mi esplico, questa state, ritaglio di quest'anno, mi do fretta di tirar fuori d'alcuni più necessarij principij il signor Boncompagno, acciò l'anno seguente, al rinfrescare, né lui né io habbiamo tanto bisogno di affaticarci, tanto quanto ora facciamo.[262] Quando le cose saranno alquanto più aggevolate e spianate, faccia [33v] pur conto Vostra Reverenza che a me ancora oggimai è venuta in tedio questa scioperataggine, né me la rimproveri, di gratia, per ciò che

---

257 **Parione**: è un rione tra i più antichi di Roma e vi si trovano, ancora oggi, resti della Roma di Domiziano. La frase, enigmatica, potrebbe voler dire che Stefonio lascia a Mangioni la libertà di ritoccare la *Flavia* non soltanto nelle parti descrittive, ma anche nell'essenziale.

258 Scipione Cafarelli, figlio della sorella del Papa Paolo V (1605-1625), al secolo Camillo Borghese. Nominato cardinale il 18 luglio 1605, assunse nell'occasione il cognome e l'arma dei Borghese.

259 Vedi *supra*, n. 241.

260 **Il medesimo... lasciasse**: a un avvenimento lieto si affianca una gioia "privata": il Generale Acquaviva era fuori pericolo. La malattia sembrerebbe una forte influenza, tale che la secrezione (*distillazione*) dell'infiammazione, fermandosi nella gola (*strozza*), aveva aggravato le condizioni della faringe (*angina*), con pericolo di soffocamento. La data del peggioramento (*discenso*) coincide con quella delle prediche tenute da Mangioni nel Duomo di Perugia. Stefonio, che all'inizio ha usato un parallelismo, si serve di una contrapposizione: ricordare una gioia enfatizza il dolore

261 Vedi *supra*, n. 241.

262 Per l'impegno presso i duchi Boncompagni, vedi *supra*, n. 217.

non è tanto volontaria quanto ella si pensa. Per adesso attendo a sudare; quando fermarà il sudore, correrà inchiostro, il che non può essere prima che la state non riceva un calcio

Dal mulo che cavalca l'autunno,

allor che in su i bigonzi è pesto, a gara,

del gran Libero[263] il giovinetto alunno.

In tanto, raggruzzolo la mia sparpagliata e sparsa librariola la quale, in mia assenza, facendo contro 'l detto del *Vangelo*, ha servito a Signori più di doi.[264]

Il padre Francesco Arias,[265] quello stesso che ne la nostra Compagnia ha scritto tanto fondatamente de la mortificatione, è morto, con gran fama di santità, in Spagna. Va a torno una lettera scritta in quella lingua che ne dà piena informatione; mi è stata promessa una copia de la traduttione quando sarà finita di tradurre forse gliela manderò, se non mi scanna la negligenza. Gl'amici l'aspettano, il che scrivo timidamente acciò il padre Ximénez, rettore,[266] non si scorucci meco, tocco in sì bon mobile di cotesto Collegio. Habbiamo poi preso il Santo Giubileo,[267] quantunque non sapessimo che Vostra Reverenza l'havesse solennemente publicare. Per tanto, mentre non ho altro che dire, doppo il mio ritorno da Napoli chi mi dice grasso, chi bello, chi bianco, chi un altro: sta a vedere che haveremo dato qualche argomento al supplemento de la metamorfosi![268]

Il neo corto, posto all'angolo dell'occhio sinistro, è sparito et in testa si vedono, spessi, quei peli che in lingua toscana si chiamano canuti. Che che si sia, o io so me o non so me; se so me son vostro, se non so me, mo' trovatevi un altro, pur che sia tanto vostro quanto me.

Vorrei scrivere a maestro Ludovico [Aureli],[269] rimordendomi la conscienza,

---

[263] Libero, che qui personifica l'autunno, stagione della vendemmia, è uno dei nomi di Dioniso, dio della viticoltura.

[264] Stefonio riprende la frase evangelica del Cristo: "Nessuno può servire a due padroni" (Matteo, 6, 24; Luca, 16, 13).

[265] *1533 Siviglia; SJ 16.iv.1561; †15.vi.1605 Siviglia (*Sommervogel*, I, 504).

[266] Vedi *supra*, n. 237.

[267] Vedi *supra*, n. 242.

[268] Stefonio si meraviglia dei complimenti di chi lo vede cambiato, dopo il periodo trascorso a Napoli, e ironizza sulla possibilità di aggiungere, da protagonista, un supplemento alle *Metamorfosi* di Ovidio; vedi *subter*, n. 271.

[269] Vedi *supra*, n. 65.

[34r] debitrice a lui d'una risposta già d'una posta. Ma di gratia, Vostra Reverenza mi tenghi segreta et li dica, legendoli questa, che io forse non li rescrivo per che non ho finito di legere ancora la sua. Et questa non è bugia, per ciò che l'ho riletta più volte et non sono satio ancora. Le scriverò a più bell'agio et Vostra Reverenza, se ha da darne colpa ad alcuno, n'incolpi se stessa: per respondere a lei, che mi pone su' tramponi[270] de la diligenza, mi toglie il tempo di rispondere a lui; ch'una lettera per posta è d'avanzo per me et per ogni galanthomo pari miei. Mi tenghi in gratia di maestro Garlano se no l'imputerò lei se ei non mi favella. Al padre Salvatore, vecchiarello, paesano di quel famoso poeta che hebbe quel nasone, che da Sulmona giunse fino in Ponto,[271] darà un mio saluto in riverenza di colui che cantò i corpi in nove forme trasformati, come che io speri, per le mutationi sudette, qualche luogo in quel opra.[272] Non più, non più, di gratia, che mi si riscalda la vena.

A li suoi santi sacrificij etc.

Di Roma, li 19 di luglio 1605

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[34v] Indirizzo.

17 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 21 ottobre 1605

Epp. NN. 80 ff. 35r-v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

La lettera del bon Bonciario[273] nostro non è comparsa. Se comparirà, conforme al commandamento di Vostra Reverenza farò il mio debito con la penultima longa; et ora lo farei, se non dipendesse, la mia, da quella scrittura del

---

[270] **Tramponi**: sta per trampoli.

[271] **Nasone... Ponto**: P. Ovidio Nasone (43 a. C.-17 d. C.), nato a Sulmona. Nell'anno 8 d. C. ricevette da Augusto l'ordine di autoesiliarsi a Tomi (forse l'odierna Costanza), sul Mar Nero (*Pontus*), dove scrisse le *Epistulae ex Ponto.* Autore prolifico, è ricordato soprattutto per le *Metamorfosi.* Nelle righe sono stati citati i padri, **Paolo Garlano** (vedi *supra*, n. 237) e **Salvatore Mariotti** (vedi *supra*, n. 58).

[272] Torna l'autoironia sulla possibilità, che qui Stefonio sembra augurarsi, di trovare posto tra le storie delle citate *Metamorfosi* di Ovidio; vedi *supra*, n. 268.

[273] Vedi *supra*, n. 55.

Bonciario, volendosi ballare a suono.[274] Quantunque, per dir il vero, ell'è stata providentia di Dio che non sia ancora giunta, per ciò che mi trovo in una folla di tante nostre domestiche occupationi, che io non so che tempo mi havesse potuto divellere a questa risposta.

Havrà, credo, Vostra Reverenza inteso l'apparecchio che dal Collegio si prepara all'illustrissimo cardinale Borghese, aspettato da noi. Or tutto 'l coragio poetico architettonico sta sopra di me posto, et faccia pur conto Vostra Reverenza che se riuscirà la cosa, come spero, secondo il disegno dato, daremo che dire di noi. Se mai passai per poeta, questa è quella, è quella volta che... et basta.

Il padre Tarquinio s'apparecchia d'essere essaminato; egli deve entrare meco in parte de la fatica et gloria poetica con alquanti altri de la nostra classe. Quella classe sa? Oh Dio, dove è Vostra Reverenza!? Et per che ella non viene, inanzi che Parnasso non ispacci tutte le mercantie et chiudi la bottega?[275] Vengane presto, aspettatissima et desideratissima da tutti; non altro, vi bascio le mani, patrone mio.[276]

Il fratello Margarucci la saluta molto et io, ricordandomi de la cortesia che ci fece in imprestarmi la *Flavia*, il medesimo ricordo a lei: che ce la riporti.[277]

Da Roma, li 21 di ottobre 1605.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[35^v] Indirizzo.

---

[274] **Ballare a suono**: il modulo locutivo ha valore proverbiale e sta per: essere d'accordo. "*Ballare tutti a un suono*: trovarsi tutti d'accordo; *Ballare secondo il suono*: comportarsi secondo il costume generale" (*BT*, II, 14).

[275] **Havrà... bottega**: mentre partecipa, mal volentieri stando all'ironia delle sue parole, alla preparazione del ricevimento al Collegio Romano per il cardinale Borghese (vedi *supra*, n. 258), Stefonio ricorda e rimpiange gli ex allievi Galluzzi e Mangioni. Si augura che il primo condividerà con lui la gloria *poetica* e desiderebbe avere accanto l'altro. Il parlare del gesuita è figurato e metaforico: usa la frase *'l coragio poetico architettonico sta sopra di me* a indicare la fiducia riposta nelle sue capacità, e identifica la poesia con la "mercanzia del Parnaso" (vedi *supra*, n. 181).

[276] Stefonio ha già usato quest'espressione, chiarendone il senso, al termine della lettera del 18 gennaio 1604.

[277] **Il fratello... riporti**: queste righe sono scritte, in orizzontale, sul margine sinistro del f. 35^r. Sul prestito della *Flavia* da parte del Margarucci (vedi *supra*, n. 119), vedi *supra*, nn. 234 e 236.

18 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 31 dicembre 1605[278]

Epp. NN. 80 ff. 41^r-44^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

A punto mi sentiva rimordere la conscienza di non so che tralasciato offitio, et il pensiero era oscuro et confuso, in modo ch'io stesso non sapeva ben discernere qual che si fosse la cagione di quella noia, quando mi fu resa la sua de li 12 del corrente, ne la quale, al desiderio che Vostra Reverenza mostrava d'haver nuova de le cose nostre, restò chiarito e distinto quel che confusamente, indistinto, s'aggirava nell'animo mio et dissi: "Questo è desso";[279] sì che confesso la colpa. Ma se Vostra Reverenza mi havesse, li dì, anzi le settimane passate, veduto affollato in quelli pensieri che mi ritardarono di poterla servire, con la compassione che mi havrebbe havuta mi havrebbe anche tolta di mano la penna, se ben mi fossi posto a scrivere.

Hor sono scaricato le some et, se bene mi sento i guidareschi frutto di quelle,[280] non di meno le darò conto de le cose passate: minutamente, tanto di quelle che toccano a noi quanto di quelle del padre Tarquinio, et grossamente di alcuni altri, se il foglio mi darà campo. In tanto, dell'offitio dismesso, o perdono, o scusa, o lode n'aspetto.

In primis, il ricevimento dell'illustrissimo cardinale Borghese, al disegno mio, non è riuscito felicemente, all'altrui giuditio, anzi di tutti, ha meritato universalmente ammiratione con plauso non che lode; commune era la voce, fin de' Spagnuoli, che per gravità si fan forza di non maravigliarsi e spegnere a fatto in sé quest'attributo dell'umana ragione, fin de' Spagnuoli, dico, era commune

---

[278] Questa lettera è collocata nei fogli del cod. Epp. NN. 80, come se fosse stata scritta il 31 dicembre 1606. In calce Stefonio scrive soltanto: *L'ultimo dì dell'anno*, e chi ha impaginato le lettere ha dedotto la data da quanto egli scrive, insieme all'indirizzo, sul f. 44^v: *1606 31 dicembre*. Da alcune notizie fornite nella lettera, risulta però che essa fu scritta il 31 dicembre 1605: la visita del cardinale Borghese, del novembre 1605; il recente funerale di Flaminio Delfini, morto nel 1605, nonché il desiderio di pubblicare l'orazione funebre pronunciata dallo stesso Stefonio, che fu stampata nel 1606. Va detto che quel *1606* sul f. 44^v, è l'unico errore non corretto che abbiamo trovato in questo epistolario.

[279] **Questo è desso**: questo è proprio lui. Desso è pronome dimostrativo di uso letterario.

[280] **Hor... some**: Stefonio inserisce la costruzione latina chiamata accusativo di relazione (il participio passato diviene attributo del soggetto: ora ho scaricato le some) all'interno di una metafora zoomorfa nella quale parla di sé come di un asino da soma, gravato e affaticato, che ha finalmente deposto il peso del proprio carico di lavoro. Di quel peso sente ancora i guidaleschi (*guidareschi*), cioè le escoriazioni e le piaghe dei finimenti sul garrese.

voce ch'in Roma non si è veduto mai apparato sì nobile né sì ingegnoso.[281]

Nostra Paternità mi sollecita che si dia a la stampa, in quella maniera a punto ch'io ne la mia idea l'ho formato; [41v] avvenga che il pratticato è notabilmente dissavantagiato et lontano dal primo disegno, sì che a chi ha veduto et considerato il discorso che ella desidera, di vederlo ne le publiche lettere, sembra quel che si è perfuntoriamente[282] posto in prattica, un'abozzatura, un'ombra, un legierissimo scherzo più tosto che altro. Et in questo pensiero sono tutti i superiori et inferiori che s'intendono di civiltà; i secolari poi, et particolarmente i suoi amici, strabiliano.

La Corte, sapendo che Nostra Paternità ha quest'animo, ch'io riduttolo al mio disegno lo pubblichi al mondo, non cessa di darmi fretta, né vi mancano di chi si offeriscono a tutta spesa por sopra di sé il carico di darli vita che li possono dare l'impressori. La somma che richiede l'opera è grande, in vero, et forse sale di là a 4.000 scudi, et pur tuttavia si trova chi non insbigottisce, anzi brama, di sborsare del suo tanto e più ancora, se bisognerà,[283] et il padre segretario asseverantemente[284] mi afferma d'haver egli stesso per le mani chi non guarderà, né risparmiarà, al denaro. Né io mi posso ritrarre in dietro, per ciò che al cardinale et a molti altri signori de la Corte è già da nostri padri impegnata la parola, sì che sono forzato, per disimpegnare altrui, a sborsare del mio, et quanto poi, pofar di me![285], pensi pure Vostra Reverenza che de le quattro parti

---

[281] Secondo Stefonio, la cerimonia del 13 novembre 1605 al Collegio Romano per il Borghese (vedi *supra*, n. 275) non è riuscita, ma egli è ipercritico. Addirittura gli Spagnoli, che, per serietà (*gravità*), si sforzano di soffocare (*spegnere afatto*) l'entusiasmo, l'hanno apprezzata. Secondo una testimonianza, "fu fatto un solennissimo ricevimento al cardinal Borghese, nipote di Papa Paolo V. Vi furono pitture e versi in gran copia. In refettorio gli si fecero le solite prediche in molte lingue"; vedi Ricardo García Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* (Roma: Ed. Università Gregoriana, 1954) pp. 273-74.

[282] **Perfuntoriamente**: adattamento del latino *perfunctorie*: sommariamente, negligentemente.

[283] La somma richiesta per la stampa è altissima, come lo stesso Stefonio rileva, meravigliato per la disponibilità della Corte. Non si hanno molte informazioni sui costi, ma si sa che al tempo erano alti sia quello della carta che quello della stampa. Si vedano almeno: Martin C. Lowry, "La produzione del libro," in *Produzione e commercio della carta e del libro. Secc. XIII-XVII*, Simonetta Cavaciocchi, ed. (Firenze: Le Monnier, 1992) pp. 365-87; Anna Giulia Cavagna, "Riflessioni su una stima libraria," in *Produzione e commercio della carta e del libro. Secc. XIII-XVII*, Simonetta Cavaciocchi ed. (Firenze: Le Monnier, 1992) pp. 449-73.

Nella bibliografia stefoniana appare: *Epipompeticum de Burghesiae Romae laudibus in Collegio Romano Societatis Iesu decantatum inter philosophicas Francisci Guevarae disputationes, Paulo V Pontifice Maximo nuncupatas* (*Sommervogel*, VII, 1530); "*... S. I. et a cette pièce doit être de 1613*" (*Sommervogel*, III, 1811).

[284] **Asseverantemente**: sta per asseverativamente: con certezza. Per il padre segretario, vedi *supra*, n. 79.

[285] **Pofar di me**: vedi *supra*, n. 228.

dell'opera sol una è legiermente tocca et questa contiene il numero di 4.000 versi et forse più, i quali, come fatti da diversi, né tanto intendenti, alcuni di loro, quanto converria, sono molto distanti da quel segno che ci eravamo proposto, se non se alquanti de i più sicuri compositori, i quali sono benissimo conosciuti da lei; [42ᵛ] di maniera che, di quattro mila versi d'una sola parte, già che voi altri miei amici tutti m'havete abbandonato, restando io solo a la carica, sarò costretto a rifarne più di doi mila.

Le tre parti rimanenti, come non tocche, pur sono riserbate a me intiere, ne le quali per ciascheduna entrano altri 4.000 versi, i quali, compitamente, finiscono il numero di dodicimila con quelli che di già sono stati proposti in quest'apparechi. Onde io, per sodisfare al debito, poi che i creditori sono potenti, ho preso partito di far quel che in Roma si suole da questi signori quando, essausti da li conti sui e soverchie spese, vogliono rinfrancarsi raffilandosi[286] in villa, sì che penso di ritirarmi a Frascati[287] per alquanti mesi, e quivi affondarmi insino a la gola nel Pantano Pimpleo.[288] Et se questa volta non divento idropico, mai più! A ciò mi confortano tutti, dall'Alpha insino all'Omega.[289]

Il segretario non mi lascia venire; mi dirà: "Per che non in Roma dà compimento all'opera?" Per che ogn'ora, ogni minuto, mille emergenti[290] mi distornano dall'impresa et volendosi quanto prima uscir d'affanni, non mi è permesso, in queste romane cerimonie et molestie, poterlo fare prestamente come vorrei.

Il dir poi dell'opera quel che sia, non mette ora il conto, per che se ne dico poco né il suo né il mio desiderio s'adempie, se molto, egli è cosa fastidiosa a dirne tanto quanto basti ad una compita intelligenza; sì che Vostra Reverenza si reserbi intiera la fame, per ora, se si sente haverne qualche stimolo da questo talento.

---

[286] **Raffilandosi**: affilandosi nuovamente; metaforico per dire che i signori esausti riacquistano "lama," dunque vigore e brillantezza soggiornando fuori della città.

[287] **Frascati**: vedi *supra*, n. 36.

[288] **Pantano Pimpleo**: affondare in un tale pantano, vuol dire, metaforicamente, impegnarsi fino in fondo nell'opera poetica. Pimplee è infatti uno dei nomi con i quali venivano qualificate le Muse, da Pimpla, città macedone dove sembra abitasse Orfeo e dove vigeva il culto delle Muse stesse, oppure da un luogo sull'Helicona, in Beozia.

[289] **Idropico... Omega**: l'espressione sta a indicare metaforicamente quanto a Stefonio costerà, anche in salute (parla di idropisia in senso figurato, ma sappiamo che andava soggetto a tale patologia; vedi *supra*, n. 249), l'impegno al quale tutti, dal primo all'ultimo (Alpha e Omega sono la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco), lo spingono.

[290] **Emergenti**: qui è usato come sostantivo, nel significato, raro, di accidente, caso imprevisto.

Ora io, da dovero, sento l'assentia sua et parmi essere alle deserte arene e spiaggie de la Libia;[291] [42v] mi dava qualche conforto la presenza del padre Tarquinio, mi havrei tolto,[292] tal ora, d'aggravarlo di qualche parte di questi componimenti, ma la bona congiontura de la sua et vostra assenza mi fa tutto raggruppare e ristringere sotto il mio povero tabbarro. Di questo basti.

Vengo alla oratione capitolina. Si sono già fatte l'essequie del signor Flaminio Delfino,[293] in Ara Coeli;[294] il catafalco et l'apparechio è stato da molti uguagliato a quello dell'Aldobrandino,[295] ma io niuna cosa stimo tanto quanto il publico giuditio che di questo valoroso campione ha fatto il Senato et popolo romano, il quale, in Campidoglio, in publico parlamento, ordinò che solennemente fosse onorata la memoria di questo signore et che l'onore fosse un publico funerale, a spese del Commune, ne la chiesa del Senato romano et che in Campidoglio li fosse drizzata una nova statua, fra le memorie di Alessandro Farnese, Marcantonio Collonna et Giovanni Francesco Aldobrandino[296] sotto i quali egli in varij tempi, per bona ventura, e in onorate cariche havea molt'anni spesi gloriosissimamente in guerra. L'epitafio hanno richiesto da me, il quale è questo: *Flaminio Delphino, primario Romanae nobilitatis viro, Praetorio Ductori, Equitum Magistro, quod, domi, moderatione iustissimi civis, foris, virtute fortissimi bellatoris, in magna varietate fortunae, semper ita se gesserit ut nihil in illo, praeter auspicium fastigiumque summae potestatis, Respublica desideraret, aliquando S.P.Q.R., Capitolij publicum in aede funus, publicum in arce monumentum, inter summorum ducum simulacra, decrevit.*

---

[291] Con il nome di Libya i Greci chiamarono l'Africa, denominazione che venne generalmente usata soltanto dopo l'inizio del dominio romano. Libia identifica per antonomasia ogni territorio lontano, solitario e, soprattutto, desertico.

[292] **Tolto**: sollevato, consolato.

[293] Flaminio Delfini (1.XI.1552-26.X.1605) morì a Ferrara; la salma fu portata a Roma e tumulata nella cappella Gentilizia della chiesa di Santa Maria d'Aracoeli. Il Delfini iniziò a militare a Lepanto, dove i Turchi furono sconfitti nel 1571, e fu poi chiamato da Papa Clemente VIII a agire contro il banditismo nello Stato Pontificio; vedi *Dizionario biografico degl'Italiani*, 65 vols. (Roma: Ist. Enciclopedia Italiana, 1960-2005) XXXVI, 542-47.

[294] La chiesa di Santa Maria d'Aracoeli si trova sulla cima più alta del Campidoglio e trae il nome dalle parole con le quali, secondo la tradizione, la Sibilla predisse ad Augusto l'avvento del Cristo: "*Haec est ara filii Dei.*" Nel Medioevo fu una sorta di Foro per pubbliche assemblee; più avanti Stefonio la definirà *chiesa del Senato romano.*

[295] Giovan Francesco Aldobrandini (1545-1601), nobile fiorentino, fu nominato principe dal Papa Clemente VIII.

[296] Le statue di Alessandro Farnese (1520-1586), Marcantonio Colonna (1535-1584) e Giovan Francesco Aldobrandini (1545-1601), capitani che, in armi, difesero la Chiesa, furono innalzate rispettivamente nel 1593, 1595, 1602. Esse sono attualmente visibili nel Palazzo dei Conservatori, nella sala chiamata, appunto, dei Capitani.

[43r] De la nostra laudatione poi, non dirò altro, se non che quest'ancora è richieduta da tutti et Nostra Paternità già per comune sodisfatione mi ha ordinato che la publichi con la stampa;[297] come poi il soggetto ove si fonda era militare, *visi sumus canere classicum* là dove si mostrò quanto convenia ch'un letterato et religioso, più d'ogn'altro s'affaticasse a slungar la vita de la memoria de' valorosi in guerra, massime quando questi con le loro sanguinose fatiche et con la breve vita loro, hanno lasciato sicuro otio et onorata quiete all'ingegnosi di potersi vivere sicuramente, dentro i ripari de le città, schuole et tempij, i felicissimi et lunghissimi giorni loro, senza disturbo et da le vittoriose arme difesi.

Hebbi la mira in questo campo, di giostrare con Pericle il quale, nell'anniversario de' soldati morti in guerra, a li cimiterij atheniesi nel borgho similmente toccò, come riferisce Tucidide, questo chiodo.[298] Piacque a' giovani ancora studiosi questo passo et vi fu chi disse che, se così devono essere lodate le valorose spade, mette il conto lasciarne lodare; furono a questo proposito toccati alcuni tasti de la politica et sa Vostra Reverenza, quando io mi pongo a questa impresa, come le sentenze di questo genere non ci mancano.

All'apostrofe voltata al Delfino, picciolino di undeci anni, solo et maniosetto herede del morto signore, si videro lagrime et s'udirono sospiri et parve, tutto questo tratto, artifitioso et naturale assai.[299] Ma che sto a spendere parole per darlene raguaglio, se la cosa in breve si vedrà? Onde, se non riescirà, letta poi, in qualche forma come qui io la descrivo, altro non ne riportarò che nome di vantatore, se bene con altri non ardirei mai parlare in questo tono de le cose

---

[297] L'orazione fu pubblicata come: *Laudatio Bernardini Stephonii S. J. ad S.P.Q.R. habita in funere Flaminii Delphinii* (Roma, 1606).

[298] **Hebbi... chiodo**: Pericle fu il geniale aristocratico che incrementò la partecipazione del *demos* alla vita di Atene, di cui diresse la politica in un momento cruciale del glorioso V secolo, più volte come stratego, fino alla morte nel 429 a. C., a conflitto peloponnesiaco appena iniziato.

Tucidide, storico ateniese della fine del V secolo, scrisse la *Storia della guerra del Peloponneso*. Qui Stefonio si riferisce al discorso, *epitafio*, che egli fa pronunciare a Pericle sui soldati caduti nel primo anno di guerra (II, 35-46).

[299] **All'apostrofe... assai**: in questa parte dell'orazione, Stefonio fa largo uso del patetico, dicendosi turbato dalla solitudine e dallo strazio del piccolo, dignitoso nel proprio dramma. Egli stesso mostra commozione e commuove gli ascoltatori. Il discorso, ricco di esclamazioni e di *pathos*, si chiude con una *climax*, seguita da una sentenza: "Nasciamo, viviamo, moriamo. Questa la sorte delle umane cose"; vedi *Laudatio Bernardini Stephonii S. J.*, pp. 117-21.

Nel racconto qualifica l'orazione con un ossimoro solo apparente. *Artificioso* è infatti usato a definire un discorso costruito con un'arte che lo rende, al contempo, artisticamente valido e comprensibile, conforme alla comunicazione quotidiana, dunque *naturale*. Stefonio, unendo gli aggettivi che nella *dispositio*, seconda partizione della retorica, indicano i due modi, alternativi, di presentare gli argomenti, loda implicitamente la propria perizia oratoria.

mie, né con lei, se l'amicitia non m'assicurasse a dire senza rispetto o tema di biasimo.

[43^{v}] Nell'attione, poi, non havessimo altra fortuna che quella dell'oratione de la *Beata Agnese*,[300] poi che maestro Errera[301] supplì in loco di Vostra Reverenza et io, non più in questa che in quella oratione suggeritami da lei, non mi trovai più formato di memoria et d'ardire, per li medesimi rispetti di poca preparatione! Non ch'io non havesse havuto tempo d'avvanzo a prepararmi, ma per ch'io, come sa Vostra Reverenza, se non mi vedo all'orlo del fosso non mi resolvo mai a saltare, se bene, a dir il vero, in questa, tutta non fu mia colpa, ma di chi ne accorciò il termine prima prefisso, abbastantemente longo, et di chi altri carichi, da non potersi sfuggire, poco discretamente, dentro l'assegnato termine ne impose, non ostante che io mi sentivo molto stanco da la fatica presa nell'accoglienze borghesi,[302] le quali veramente furono quali Vostra Reverenza si può imaginare, né ch'io da tre catarri in un sol mese, dopo l'entrata dell'inverno, mi sentissi tanto sbattuto che altra voglia havevo che di lodare i morti essendo io mal vivo.

Il guadagno poi fu una gramaglia[303] et, la notte seguente all'attione, un dolore sì acuto et intenso de' fianchi ch'io hebbe a morire. E poi mi sovvenne da lì Crasso,[304] morto tale et oppresso dal dolore de' fianchi immediatamente doppo ch'egli fe' quella nobilissima oratione *Pro proscriptorum liberis*; et ora mi sento molto sbattuto in vero, sì che ho quasi perso quanto feci d'acquisto in Napoli; solo la testa mi serve et l'intenso desiderio de lo studio non manca dramma.[305]

Questo incommodo, credo io mi sia avvenuto per placare l'invidia. Per ciò che deve Vostra Reverenza sapere ch'io corsi gran pericolo de' roccoli[306] in

---

[300] Sull'orazione della *Beata Agnese*, vedi *supra*, n. 70.

[301] Vedi *supra*, n. 119.

[302] L'aggettivo borghesi qualifica le citate cerimonie per il cardinale Scipione Borghese.

[303] **Gramaglia**: lutto, dolore.

[304] Lucio Licinio Crasso (141-91 a. C.) morì, come ricorda Stefonio, dopo aver pronunciato una veemente orazione.

[305] **Dramma**: "Unità di misura monetaria della Grecia antica [...]. Essere a una dramma per fare una cosa: trovarsi sul punto di farla" (*BT*, IV, 999-1000). Stefonio sembra voler dire che, pur se le condizioni fisiche non sono le migliori, non gli è venuto meno il desiderio di studiare.

[306] **Roccoli**: il roccolo è un "appostamento fisso di uccellagione [...]. Figurato. Espediente per ingannare; insidia" (*BT*, XVII, 16). Stefonio racconterà di come abbia corso serio pericolo di cadere in una 'trappola' tesagli per invidia.

quella chiesa, che s'era già fatto Capitolo[307] [44ʳ] di balzarmi fuori dal bigoncio[308] e se io facevo resistenza guai a me. Buon per me fue che i Conservatori,[309] inteso l'imbroglio di quel Capitolo, accorsero subbito ad estinguere la fiamma et, con aspre rampogne, repressero l'ardimento di coloro con dirli che, se non s'acchetavano, eglino havrebbero toccato il segno d'un altro Capitolo, di più valore che quello, et che si ricordasseno quella essere la chiesa del popolo romano, che chi gliela haveva data in custodia gliela havrebbe potuta ritogliere et che trecento signori gentilhuomini romani erano all'ordine di mantenere in quello pulpito quel padre che eglino havessero voluto.

Con che si meravigliavano et restavano forse scandalizati di sì scortese, non che poco religiosa, creanza; tacquero finalmente et i capitolanti si posero il dito a la bocca e strinzero le spalle, non in modo però che usciti dal Capitolo per la chiesa chi qua et chi là, fra l'auditorio, prima ch'io incominciassi a dire, non andassero sparlando di molte cosuccie, nel che persero tanto di credito ch'io ne li ho grandissima compassione. Per ciò che, avvedutisi i nostri scholari, teologi et filosofi, con alquanti gentilhomini romani et cortegiani, che alcuni di quelli religiosi erano così corti, ne presero quello trastullo che piacque loro, a santa discretione, et se non li conciarono per le feste, non vaglia le burle, li quadri, le ciancie, i motti et li proverbij che in questa baruffa passavano. Se mai s'abboccarà Vostra Reverenza con alcuno di noi, saprà meglio et con più gusto che da questa lettera.

Mi avvedo mancarmi il foglio; io non voglio andar più oltre.

Il padre Tarquinio sta a Sezze,[310] mezzo santo et tutto vostro. Io poi aspettavo con gran desiderio Vostra Reverenza, che già sono tre anni che non la vedo et se bene godo in vederne l'onorata cagione de la sua lontananza, non di meno l'affetto mio, dirò quasi paterno, verso di lei fa l'offitio suo. Idio la prosperi ne le sue sante fatiche.

L'ultimo dì dell'anno.

---

[307] **Capitolo**: è sia l'insieme dei canonici di una cattedrale o di una collegiata, sia la loro assemblea. Nel secondo senso lo intende qui Stefonio, riferendosi al Capitolo della chiesa di Santa Maria d'Aracoeli.

[308] **Bigoncio**: pulpito, ironicamente definito bigoncio dalla forma. Stefonio non esplicita il perché dell'azione del Capitolo, ma lascia intuire che tutto è nato dalla contrarietà e dall'invidia suscitate dall'orazione per il Delfini.

[309] **Conservatori**: nel linguaggio burocratico, i funzionari preposti alla conservazione, e all'arricchimento, dei registri e dei beni pubblici. Qui si tratta dei conservatori della chiesa di Santa Maria d'Aracoeli.

[310] **Sezze**: vedi *supra*, n. 248.

Di Vostra Reverenza servo in Christo, Bernardino Stefonio

[44^v] Do le buone feste al padre rettore, padre Paolo[311] et Vostra Reverenza et il buon Capo d'Anno ovunque. Bernardino Stefonio. Indirizzo.

19 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Frascati, 14 aprile 1606

Epp. NN. 80 ff. 36^r-37^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Vostra Reverenza m'invita, o sfida, allo scrivere? Vede bene quel ch'imprende; se fui, or più non sono, né voglio essere, trascurato in quest'affare. Il bisogno de' cari m'ha fatto sollecito et la lontananza et carestia di huomini realmente amici et humanamente cortesi, finalmente mi ha risvegliato quasi da un profondo sonno e fattomi ritentare negl'affetti humani, o che di ciò ne sia la cagione la lunga sperienza, la quale come l'huomo più s'avvanza nell'età vie più s'assottiglia a rimirare quel che ne giova o noce, o che la natura stessa, crescendo ne gl'anni e scemando di forza, quanto più s'avvicina a la morte tanto più s'arretra e torna all'appoggi de la vita cadente et a i ritegni dell'età che fugge.

Che che ne sia la cagione, io non so come, mi sento, quantunque incanutito di pelo, ringiovanito in questo senso degl'uffitij humani a la pruova. Ma sa come la cosa va; Vostra Reverenza pensa con tal trattenimento di penna temprare la pena et il desiderio di rivederci. Et, in vero, è di traviamento questo ne le dozenarie[312] amicitie, ché non poco suole scemare, anzi addolcire, il ramarico de la lontananza et il travaglio di quella privatione, onde l'huomo ricorre a cotali rimedij de la penna.

In me altramente corre il negotio; non, se io continuamente stessi sul scrivere con mille risme, scemarei già mai una millesima particella dell'ardente desiderio che ho de la sua presenza et de' ragionamenti suoi, che la mia brama, pur prima non satia et mo' già di anni tre digiuna et famelica, non so come s'attizza et cresce vie maggiormente, come più tento di trattenerla e traviarla con questi faticosi trastulli de le dita et ingegnosi inganni degl'affamati pensieri.

---

[311] I padri citati sono: il rettore, **Emanuele Ximénez** (vedi *supra*, n. 237) e **Paolo Valle** (vedi *supra*, n. 241).

[312] **Dozenarie**: sta per dozzinali; l'aggettivo, molto forte, è usato qui a qualificare un'amicizia non profonda.

Il medesimo [36v] potria per avventura[313] intervenire a Vostra Reverenza, per quel che sperimento in me stesso, poi che voggio,[314] in questa carriera de la scambievole corrispondenza, andar quasi del pari il suo con l'affetto mio, dico quasi, per ciò che la contesa e termine di comparatione et paragone, che consiste di sua ragione nell'avvantaggio dell'uno et dissavantagio dell'altro, per lo più, et rare volte avviene che la bilancia resti adeguata al bilico. Chi poi di noi due sia più lento in questo arringo et venghi a terra, come non mi dispiace di metterlo in lite, così mi contento resti indeciso, come che in questo sol caso il pianto accresca concordia.[315]

Pur dello scriverci si venghi a la pruova; chi sa? Forse la sua congettura non s'avvera et quando altro di bono non se ne ritragga, l'esperienza almeno di faticosa cosa, non creduta né sentita per tale dal dolce affetto et volenteroso cuore, accenderà più gagliardamente quella sete che, come sana, non si deve spegnere.

De li nostri studi poi, per passare all'altro capo de la sua lettera, faccia pur conto che quella nostra *Flavia* fu una troppo vera tragedia per me; Vostra Reverenza m'intende. Ella non è ancor finita quantunque chiusa la scena et licentiato l'auditorio, tempo è che dissi: "*Tutum carmen antiquum canis.*"

In quanto poi al presente imbroglio, de lui non mi prometto da quelli nostri amici miglior (†), ma venghi chi vuole; sia la mia diligenza grata a Dio, questo mi basta.[316]

In tanto mi consolo ancora che l'opera è con desiderio et dentro et fuori di casa molto aspettata e, se bene non poco l'espettatione mi sgomenta, la Corte la brama, le schuole non mi lasciano vivere, la maggior parte de' nostri et i più potenti et quei che la possono favorire, mi stimolano ch'io la finischi [37r] et mi promettono, da la sua parte, ogni aiuto. Et in quanto alla spesa, la quale a dir il vero sarà grossa, m'affidano che non ci sarà difficoltà alcuna, per la prontezza et desiderio mostrato da alcuni signori romani. Ma quanto habbia a piacere questo parto, se non sarà aborto, chi lo sa? Vostra Reverenza suol essere indovina et è fuora di ballo et si suol dire: "Retto giuditio a chi non cale"; potrà dunque odorare qualche cosa di più, ch'io non avviso, per l'avvenire.

---

[313] **Per avventura**: per caso, forse; in quest'ultimo significato è però di uso letterario.

[314] **Voggio**: sta per voglio.

[315] **Chi... concordia**: metaforico per dire che è disposto a rischiare nella lunga 'gara' che lo vede contrapposto a Mangioni per ciò che concerne lo scrivere lettere. Per arringo, vedi *supra*, n. 214.

[316] **In quanto... basta**: si deduce che il "presente imbroglio" (Stefonio usa il sostantivo a indicare una questione difficile) riguarda la *Flavia.* La corruttela, una macchia d'inchiostro, rende più difficile la comprensione del periodo.

A me, per dirle schiettamente il mio parere, se l'amore però de la propria inventione come di propria figlia non m'appanna oltremodo la vista, non pare questa figuretta recentemente nata et che ora allatto et presto sarò per slattare sia mo' tanto sconcia et disgratiata che fini il mondo.[317] Pure sono varij i gusti et: "Ogn'uno se la beva," disse il paiolo[318] ne la lite che nacque intorno la bellezza fra i vasi de la cucina. Ma se mi verrà fatta che a Vostra Reverenza, et aggiongo il padre Tarquinio, non dispiaccia, sono a cavallo, né temo qual si voglia; et venghine per terzo Rodomonte,[319] sì che ogni mio pensiero affilo a questa mira: che la mia profumaria non offendi questi doi acuti nasini.[320]

Degl'altri che pretendono di poter dare giuditio di queste cose, più disprezzo le lingue che temo i giuditi; questi tali chi sieno, Vostra Reverenza sa benissimo.

In fine, mi rallegro del contento suo et de le bone occupationi. Il padre Tarquinio, tornato da Montecasino et dal pellegrinaggio a Sezze,[321] si fa un santo et di già alcuni lo chiamano Santo Sabino: io vorrei si chiamasse San Durando.[322]

---

[317] **Che fini il mondo**: da causare un finimondo. Iperbole usata a indicare l'incontrollato scatenarsi delle reazioni.

[318] **Paiolo**: il paiolo (recipiente in rame, tondeggiante e con manico arcato e mobile, che si appende al gancio della catena del camino) è uno degli utensili da cucina più presenti nelle espressioni proverbiali; es. "La padella dice al paiolo che non la tinga o di farsi in là; il paiolo tinge più della pentola; con riferimento a chi riprende in altri vizi o difetti di cui è lui stesso macchiato in misura maggiore" (*BT*, XII, 375). Il verbo bere è qui usato nel significato, figurato, di: "Guardare e ammirare con estrema attenzione, con grande trasporto; ascoltare senza distrarsi, avidamente: bere uno con gli occhi, bere le parole" (*BT*, II, 182). È un'esortazione a guardare con la massima attenzione ciò che è bello.

[319] **Venghi... Rodomonte**: si presenti pure un terzo critico, dopo i padri Galluzzi e Mangioni. Rodomonte è il re di Algeri, personaggio dell'*Orlando innamorato* di Matteo M. Boiardo (1441-1494) e dell'*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto (1474-1533); per il carattere è diventato l'arrogante, prepotente e tutto teso a strabiliare, per antonomasia.

[320] **Profumaria... nasini**: metaforico per dire che farà di tutto per non deludere due critici dal naso così fine, attenti e esigenti come i suddetti padri.

[321] **Montecasino... Sezze**: Montecassino è una località del Lazio, in provincia di Frosinone e sede di una famosa abazia. Del soggiorno a Sezze (vedi *supra*, n. 248) di Galluzzi, Stefonio ha in breve riferito nella lettera precedente.

[322] **Santo... Durando**: Stefonio ironizza bonariamente sui frutti spirituali prodotti in Galluzzi dalla visita alle località citate. È chiamato Santo Sabino perché è originario della Sabina; quanto a San Durando, il nome "risale al latino *Durans*, *Durantis* che non è attestato come nome personale in epoca classica, ma è largamente documentato nel Medio Evo (anche sotto le forme *Durantus*, *Durandus*); significava "che dura" e specialmente "che sopporta" ed era un nome augurale cristiano"; vedi Carlo Tagliavini, *Un nome al giorno* (Torino: ERI, 1955) p. 42. Dal significato del nome si deduce che lo scrivente spera che l'altro mantenga nel tempo l'entusiasmo di santità che manifesta al

Il padre Salablanca,[323] come stasera ho avuto nova, sta per passare all'altra vita et, per dirle di me un'altra cosa, da Napoli è fatta gagliarda instanza per ch'io da Nostra Paternità sia rimandato là. Egli sta saldo. Se la cosa si rimette a me, son tentato d'accettare il partito: Roma mi ha satio, ma non si farà cosa alcuna senza saputa di Vostra Reverenza, a la quale molto mi raccommando.

Di Frascati, li 14 d'aprile 1606.

Di V. R. servo nel Signore, Bernardino Stefonio.

[37^v] Indirizzo.

20 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Frascati, 22 giugno 1606

Epp. NN. 80 ff. 38^r-39^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

S'hanno a resolvere gl'amici, se vogliono cavar da me costrutto alcuno, di restar contenti d'una de le doi cose: o che io scriva loro raro et molto, o spesso et poco. Io, in quanto a me, sono di coloro che stimano al mantenimento dell'amicitie non essere necessaria, in bon'hora, la fatica di schiccherar[324] ogni dì carte e se pur pure s'ha da scrivere, che ciò si faccia di raro ma bene, secondo i bisogni.

Sa Vostra Reverenza come io m'imagino sia questo benedetto negotio dello scrivere con alcuni? A questo modo: sì come vi hanno fra gl'huomini certi uni di gran pasto et ben complessionati et sani a' quali non di meno basti una sola volta il dì reficiersi di cibo, ma ben bene ve', fin che sia pieno lo stefano, altri poi vi sono, smilzarelli, scarnatelli, macilenti, cagionevoli, a' quali come il troppo noce così il poco e spesso giova.[325]

---

momento.

[323] **Cristoforo Salabianca**, *1565 Madrid; SJ 8.iv.1580; †16.iv.1606 Roma (ARSI, Schedario 4 Voti).

[324] **Schiccherar**: vedi *supra*, n. 85.

[325] **Reficiersi... stefano**: il verbo è "reficere. (riflessivo). Antico. Ristorare, apportare giovamento" (*BT*, XV, 678); stefano è "Gergale toscano: stomaco. Alterato, scherzoso, di probabile origine gergale di stomaco, con accostamento al nome personale Stefano" (*BT*, XX, 120).

Con questo discorso metaforico, completato nelle righe seguenti, Stefonio spiega che come ci sono alcuni ai quali basta mangiare abbondantemente una sola volta al giorno e altri che hanno bisogno di mangiare spesso piccole quantità di cibo, così ci sono uomini che scrivono, ma di rado, lettere lunghe e altri che le scrivono brevi, ma spesso.

Non altrimente io credo trovarsi degl'amici: alcuni gagliardi, validi et robusti, i quali non si pascono mica di pulla[326] ma vogliono empirsi una sola volta bene, et tanto loro basta. Altri sonnovi, tanto trasparenti et vanarelli che, come i tisici, han bisogno d'essere mantenuti a momentanei signozzi di stillati.[327] In somma, io lodo gl'amici che si contentano d'havere di tanto in tanto, ma raro però, una scorpacciata d'un letterone simile a quelli miei, et non quelli a' quali ad ogn'ora bisogna dire: "Cutta ca', apri la bocca!"[328] Vostra Reverenza, dunque, si faccia intendere come voglia essere da me trattata da mo' avanti.

Faccia la mia scusa col signor Bonciario,[329] [38v] al quale tardi rispondo ma a longo, conforme al mio principio, stimandolo di bon stomaco fra gl'amici. Le mando ancora una oratione ultimamente stampata, di quelle quattro che Vostra Reverenza avrà. L'altra sia del signor Gerolamo Tetij,[330] al quale presentandola, Vostra Reverenza si ricordi di *ornare munus verbis quantum potest*, per ciò ch'io voglio essere amato da lui. La terza sarà del padre Paolo Valle,[331] la quarta di Vostra Reverenza; veda dunque di distribuirle a tutti con qualche suo bel modo.

Ne la stampa sono trascorsi molti errori:[332] né Vostra Reverenza né io eravamo presenti quando la fu stampata, sì che non è meraviglia se l'altrui negligenza et nostra assenza hanno partoriti figli simili a la razza. Mi è stata l'oratione cavata contra mia voglia da le mani, testimonio ne sia l'indugio; a' dieci di giugno è comparsa in luce et da me fu in Campidoglio, il decembre, recitata l'anno passato.[333] Io poi adesso sto alquanto meglio da la timpania,[334]

---

[326] **Pulla**: sta per pula, scarto da cereali dopo la trebbiatura; metaforicamente un cibo di qualità scadente.

[327] **Altri... stillati**: stillato è ciò che viene "sottoposto a processo di distillazione; [...]. Per estensione. Sottoposto a lunga cottura, concentrato, ristretto (il brodo, una minestra). *Essere, stare a stillato*: mangiare pochissimo, digiunare" (*BT*, XX, 179-80). C'è chi necessita di mangiare cibi sostanziosi, ma a singhiozzi (*signozzi*), poco per volta.

[328] **Cutta... bocca!**: ecco qui una goccia (*cutta*), apri la bocca! Cutta è modellato sul latino *gutta*.

[329] Vedi *supra*, n. 55.

[330] Vedi *supra*, n. 172.

[331] Vedi *supra*, n. 241.

[332] **Ne... errori**: nella stampa si trovano molti errori. Trascorrere è usato nel significato letterario di andare.

[333] Si riferisce all'orazione funebre per Flaminio Delfini; vedi lettera dal 31 dicembre 1605.

[334] **Timpania**: sta per timpanite. Il sostantivo è qui usato a indicare, non il male dell'orecchio, ma piuttosto, data la malattia gastrica della quale soffre Stefonio, il meteorismo intestinale. Più avanti egli insiste usando l'espressione metaforica "il tamburrino essere alla porta" a significare l'avvicinarsi, annunciato, della malattia. Parlando delle proprie condizioni di salute, il 19 aprile 1607

che si temeva de fatti miei per ciò che da Pasqua in qua ne la sanità ho fatta una calata notabile, di maniera che li medici mi hanno pronosticata la hydropesia[335] di vicino, poi che s'odiva il tamburrino essere a le porte.

Dio ci aiuti, se mi moro questa volta, non iscrivo più. Pregate per me, che se ho a morire sonando finisca al meno il suono in canto, di quel *canticum novum in civitate Sion.*[336] Son vostro al solito.

Da Frascati, mia residenza di sei mesi già, il dì di San Paolino, oratore et poeta, 1606.[337]

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[39r] f. bianco. [39v] Indirizzo.

21 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Roma)

Frascati,[338] 22 novembre 1606

Epp. NN. 80 ff. 40r-v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Se io fossi costì, come nissuno mi precorre nell'amare Vostra Reverenza et nel desiderio di rivederla, così a questo suo ritorno, primo di tutti io, senza dubio, havrei ricevuto et richiesto il frutto de la benevolenza mia et de la presenza sua, né alcuno mi prevenirà nell'offitij dell'accoglienze.

Or son qui, lontano dal più grato huomo verso di me che io mi habbia fin ora conosciuto e sperimentato in questa vita. Né la lontananza è senza noia, nata forse da qualche lodevole invidia verso di quelli che sono più felici et meno meritevoli di me in questo punto, di poterli mostrare il bon animo mio in questo

---

confermerà il disturbo scrivendo: "A le volte mi gonfio di flati."

335 **Hydropesia**: vedi *supra*, n. 249.

336 Avendo accennato al tamburino annunciatore di una malattia forse mortale, Stefonio ironizza sul proprio morire *sonando. Canticum novum* è un'espressione comune per indicare il canto di lode e di ringraziamento a Dio; usandola, con citazione libera dalle *Scritture*, egli augura a se stesso una morte santa e l'arrivo in Sion, nella nuova Gerusalemme. Inni di Sion o dell'Ascensione erano definiti i canti dei pellegrini o degli Ebrei della diaspora in cammino verso il Tempio; diversamente da quanto è in terra, nella Gerusalemme celeste, dove Stefonio spera di cantare con i beati, non c'è "Tempio, perché il suo Tempio è il Signore Dio Onnipotente e l'Agnello" (*Apocalisse* 22, 21).

337 Stefonio scrive il 22 giugno, giorno in cui la Chiesa ricorda San Paolino di Nola, poeta del IV sec. d. C.

338 **Frascati**: vedi *supra*, n. 36.

benevolo ricevimento. Pur mi vo consolando: prima con la speranza vicina di ritrovarci insieme, poi per che mi do a credere ch'ogn'uno intenda, et Vostra Reverenza più di tutti, che quest'usofrutto altrui, per dir così, dell'esterne demostrationi officiose, quantunque grandi et nate da grandissimo amore, non agguagliano in valore di quell'antico possesso, anzi dominio che Vostra Reverenza ha nel fondo dell'affetto et animo mio, al quale s'apparecchi pure Vostra Reverenza di sodisfare. Per ciò che non è credibile quanto gran conto li habbia fatto a dosso sopra le partite et paghe trascorse di quattro anni passati, che se l'usura eccede il capitale, guai a lei; in mal punto sarà tornata![339]

In tanto si ristori allegramente dal viaggio et se costì, com'intendo, è strettezza di stanze, se ne venghi tostamente da noi, qua, dove si può giocare a spadoni.[340] Né la vista di Roma la trattenghi, che noi di qui, in un sol punto et in un tiro d'occhio, veggiamo, sanza moverci, quanto in un mese Vostra Reverenza non vederà battendo le strade et intronando gli stinchi nelle selciate romane.[341]

Se sta sana et contenta, mi rallegro. Il padre Tarquinio la saluta et il padre Fuligatti;[342] io sto facendo il *quamquam.*[343] A le sue orationi et sacrificij.

Da Frascati li 22 di novembre 1606.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[40v] Indirizzo.

---

[339] **Se io fossi... sarà tornata**: da Roma, dove si trova Mangioni, a Frascati, dove si trova Stefonio, ci sono pochi chilometri, tuttavia egli sente la mancanza dell'amico; usa metaforicamente il linguaggio dell'economia, per dire come speri che i sentimenti dell'altro siano pari a quelli che egli, anche dopo anni di lontananza, prova per lui.

[340] **Dove... spadoni**: metafora per dire che nella casa di Frascati c'è tanto spazio quanto in una sala d'armi.

[341] **Intronando... romane**: intronare sta per stordire; traslato, il significato dell'espressione è: "Stancandosi le gambe sui selci delle strade romane". I selci sono pezzi di selce foggiati a cuneo usati per la pavimentazione stradale.

[342] Vedi *supra*, n. 67.

[343] ***Quamquam***: Il termine latino si può trovare "nelle locuzioni, tra le quali fare del quamquam, fare o spacciare il quamquam: darsi delle arie, comportarsi in modo vanaglorioso" (*BT*, XV, 54). Evidente l'autoironia di Stefonio.

22 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Sezze)[344]

Roma, 19 aprile 1607

Epp. NN. 80 ff. 45r-46v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Che io non sia molto diligente nell'offitio di scrivere, credo haverne a tutti gl'amici, et a Vostra Reverenza più che ad ogn'altro, data più d'una prova; questa è lode mia antica, già c'intendiamo. Che se sapesse che Vostra Reverenza dicesse davero quando, od ella mi minaccia eterno silentio in pena del mio tacere od implacabile sdegno in vendetta de la mia negligenza, presa da chi non mi conosce bene per contrasegno di poco amore, io, al sicuro, come in questa parte poco colpevole et molto scusabile, mi risentirei fortemente et, nel risentimento, scoprirei contrario effetto cagionarsi in me da coteste o minaccie o querele, per ciò che io mi sono un huomo di questa stampa: se con le: "Belle, belle," non mi lascio prendere con le: "Scioie, scioie," sparisco di vista.

Orsù padre mio Valentino, lasciamo andare questi volgari rimproveri et grugni, già ci conosciamo; non che io non creda doversi sodisfare a' desiderij degl'amici, ma in fatti la cosa convien che la vada così: chi così ci nacque, così viva. Quel che più mi pesa (che le sue minaccie son ciulli e frulli[345]), è il suo poco prospero stato in cotesta benedetta sozza Sezze; non senza ragione nissun che provintiale si sia suto può lungamente durarci. Io, per me, dieci giorni che vi fui, al ritorno che feci da Napoli, ricordo ne presi per molti mesi, ché raccolsi tanto vento et come un pallone sì bene mi gonfiai et ne reportai a Roma la testa sì ben marinata, che hebbi cefali d'avvanzo per tutta la quaresima, bravamente, senza comprar altro pesce.[346]

I molti et diversi assalti delle sue varie indispositioni, spero in Dio benedetto, saranno più molesti che pericolosi, i quali poi, [45v] con la moderatione degl'essercitij mentali et discreto rilassamento in essercitare, più che non suole il corpo come conviene, svaniranno, con l'aiuto di Dio, pian piano et daranno,

---

[344] **Sezze**: vedi *supra*, n. 248.

[345] **Ciulli e frulli**: ciullo è parola arcaica che significa, come sostantivo, fanciullo, come aggettivo, inesperto, ignorante; frullo indica tanto il battito delle ali di un uccello quanto, arcaico, lo schiocco delle dita, da cui il figurato: Non importa un frullo, nulla. L'accostamento dei due termini è personale, nato forse anche dall'effetto fonico che esso produce; serve comunque a marcare le minacce come di poco conto e passeggere, fatte senza vero proposito.

[346] La metafora zoomorfa, dal forte tono ironico,–la testa sferzata dal vento è equiparata al pesce marinato–fa risaltare con efficacia non solo la sofferenza fisica di Stefonio, ma anche l'essere poco salutare e gradevole della località e giustifica l'aggettivo *sozza*, scelto evidentemente per l'allitterazione con Sezze, ma di significato fortemente negativo.

et a la sua prudenza materia di meritata lode, et a noi tutti copia di tanto maggior allegrezza, quanto il suo fu più dubio et lungo conflitto. S'habbia bona cura, di gratia, et ci si riserbi a magior gloria di Nostro Signore.

De le nuove poi, io non so nulla. Vivo in mezzo Roma, lontano da ogni commertio; sto sempre su' libri, compongo quasi ogni dì; ho fatto già volumi grossi quanto il digesto sopra il nostro Margite il quale, in maniera tutto mi ha rapito a sé, che dubito io non habbi travasato me tutto in Margite, dall'individuale mia margine uscito.[347] Pur se di questa befana vuol Vostra Reverenza saper qualche cosa, a quel che m'accorgo piace l'invention nostra: ha dato et dà materia di belli proverbij et motti et facete ricreationi. L'auditori in numero son molti, dico de gl'avventori onorarij, ma a me più piace la qualità, in questo genere, che la quantità.

Ho havuti et ho continuamente huomini dottissimi et intendentissimi di queste cose, i quali mostrano restar sodisfatti et dell'invention nova d'insegnare et dello stilo. Anzi, fin di lontano mi vengono a visitar con lettere et a rallegrassi meco i gran poeti sparsi per le università d'Italia. Il Guarino, l'autore del *Pastor Fido*, più volte mi ha favorito con la sua presenza; gl'Academici Humoristi, gran parte di loro, mi danno plauso; il Marino si duole de la lontananza sua et il conte Pomponio Torelli altresì. Il signor Giovanni Battista Strozzi, il signor Paolo Emilio Santoro, il Monsignor Fabritio Verospi, il Monsignor Gualterucci, il Monsignor Crescentio, Monsignor Gambara, tutti, con una mano di letterati parte amici et parte cortegiani loro, mi vengono a ritrovare il dì de' nostri academici discorsi.[348] [46^r] Vi si ride modestamente, le cose sono chieste a la stampa, ma io non ardisco mandarle fuori prima dell'approvatione di Vostra Reverenza.

---

[347] **Digesto... uscito**: digesto si chiama una raccolta ordinata di leggi, norme e sentenze; *Digesto* è, per antonomasia, la raccolta del diritto romano voluta nel 533 d. C. da Giustiniano. Qui è usato come iperbole a dire la mole del lavoro fatto. Per Margite, vedi supra, pp. 249-50. Da notare in ultimo la paronomasia di Margite e margine.

[348] **Il Guarino... descorsi**: dei rapporti di Stefonio con esponenti della cultura del tempo, si è già in parte parlato (vedi *supra*, n. 20). **Giovanni B. Strozzi**, il Giovane (1551-1634), protettore di artisti e letterati, fondatore dell'Accademia degli Alterati; **Paolo E. Santoro** (1560-1635), storico nativo di Caserta; la XV delle *Posthumae prosae* di Stefonio (pp. 462-78), è intitolata: *S. Ursulae concio. De bono virginitatis ex contentione nuptiarum. Scripta anno 1590 in gratiam Pauli Aemilij Santori nobilis historici.* **Fabrizio Verospi**, Nunzio Apostolico a Vienna nel 1618; il **Gualterucci** potrebbe essere un discendente di Carlo Gualteruzzi (1500-1577), studioso amico di Pietro Bembo; il **Crescentio** è forse Pier P. Crescenzi (1572-1645), cardinale, esperto di antichità cristiane e appassionato collezionista, potrebbe però essere suo fratello, l'abate Giacomo (1570c-1638), anch'egli esperto di antichità cristiane. Il **Gambara** appartiene probabilmente alla famiglia bresciana che aveva dato alla Chiesa il cardinale Gian Francesco (1533-1587).

La lettione poi, conforme al desiderio suo, è ridotta ad una sol volta la settimana, il martedì, per che, a dir il vero, io non havevo tempo bastante, fra li due termini, da rescrivere, non che da comporre, in questo nostro stilo, robba che potesse entrare in un'ora di ragionare perpetuamente all'oratoria, dove io fo professione *ut magis ex arte quam de arte loqui videar* in profitto de' giovani scolari.

Questa lettione prossima del primo martedì dopo la domenica in Albis,[349] è aspettata con gran desiderio da huomini curiosi et dotti per ragion de la materia che trattarò et è un paradosso delle schuole, per ciò che intendo provare che Virgilio, contra quel che Vostra Reverenza sa, che ogn'uno schiamazza, non ha preso da Homero cosa alcuna di rilievo. A la fama di questa propositione come al fumo le pecchie da li suoi sciami, si sono commossi tutti, et li gramatici da le sue schole et i scrittori et dotti nobili da queste corti, per udire et vedere decidere sì gran lite. Io poi penso d'haver sì bon'in mano che, se non m'inganna l'amor dell'inventione, spero di riuscirne, contra ogni espettatione degl'avversarij fondati in Macrobio, con la magior parte de' suffragij da' più dotti.[350]

Durerà lo piato[351] alcuni giorni, convenendomi rivangare molte cose spettanti a li principij de la fina poesia et filosofia. Ve' quanto ne assicuro:[352] spero d'haver mossa una lite et in quella d'essermici adoperato in modo che Vostra Reverenza non mi riprenderà quando l'attione[353] le verrà in mano. Tanto più che, credo, con l'intermissione[354] de' suoi studi di tanti mesi, si sarà allora in

---

[349] Domenica *in Albis* si chiama la prima domenica dopo la Pasqua.

[350] **Intendo provare... dotti**: Stefonio si propone di affrontare la questione del rapporto tra Omero (vedi *supra*, n. 12) e Virgilio (70-19 a. C.): uno dei più significativi poeti del proprio tempo, scrisse le *Bucoliche*, le *Georgiche* e, soprattutto, l'*Eneide*. La questione era già presente ai contemporanei del poeta latino. Su di essa si espresse con autorevolezza Ambrogio Macrobio Teodosio, retore e grammatico del IV sec. d. C., secondo il quale l'opera di Omero è modello per Virgilio; sull'argomento rimane fondamentale: Ettore Paratore, *Virgilio* (Firenze: Sansoni, 1961[3]).
Stefonio intende confutare Macrobio, non per puro amore della novità, ma perché ritiene di avere validi argomenti. Usa una metafora zoomorfa per dire come il semplice annuncio abbia mosso i dotti al modo delle api (*pecchie*) che fuggono per il fumo. Notevole l'effetto comico prodotto dall'immagine dei dotti che si agitano come insetti.

[351] **Piato**: "Controversia, lite o causa giudiziaria [...] 2) Anche: turbamento della pace, del buon accordo [...] Lamentela, lagnanza, rimostranza; querimonia; rampogna, recriminazione." (*BT*, XIII, 311-12). La questione critica riguardante l'opera virgiliana durerà, con tutti i suoi contrasti e le sue controversie, per parecchio tempo.

[352] **Ve' quanto ne assicuro**: la frase ha valore fatico e enfatico, a sottolineare l'importanza della disputa.

[353] **Attione**: qui nel significato di lezione, lettura fatta davanti a un pubblico.

[354] **Intermissione**: interruzione.

gran parte rintuzzato quel suo acuto nasino[355] di giudicare le cose de' dotti sì saggiamente.

In tanto attendi a star sano se è sanato; se non, sani quanto prima, acciò possa attenderci, et habbia memoria di me ne le sue orationi e santi sacrifitij. Il padre Tarquinio credo ch'habbi il granchio a le mani; non so che si faccia. Tutti la risalutano di qua. Io son tutto canuto; sto mediocremente sano, a le volte mi gonfio di flati.

Di Roma, li 19 di aprile 1607.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[46v] Indirizzo.

23 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 5 novembre 1607

Epp. NN. 80 ff. 47r-v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Il bon essempio, in fatti, è gran motivo in ogni cosa. Il vedere che il padre Antonio Marsiglia[356] scrivea a Vostra Reverenza, mi fece venir voglia di scriverle et salutarla, quantunque non era costume mio d'essere tanto diligente. Ma che le dirò? Non altro se non quello che ogn'uno sa, ciò è che io son tutto suo et che le desidero ogni contento, come spero che in gran parte habbia costì trovato, per lo nativo cielo et per la dolce compagnia di dentro e fuori di casa, dove ella si vede. Faccia che s'habbia di sé qualche nova in questi nostri paesi che, se bene stranieri, non sono stranij[357] a la cortesia et a lei, verso la quale sono tanto cortesi quanto possono.

Con questo le do nova che, a punto quando ero per cominciare et quasi facendomi la croce per prefationare a le mie lettioni, mi sono tornati i soliti favori delle stomacali,[358] sì che è stato bisogno di differirle.

Salutimi di gratia grandemente il padre rettore, al quale ho invidia di doi cose, oltr'a mill'altre: prima de la conversatione di Vostra Reverenza et poi dell'affetto

---

[355] Vedi *supra*, n. 320.

[356] Vedi *supra*, n. 119.

[357] **Stranij**: stranio è una forma arcaica usata poeticamente nel significato di diverso dal consueto e dal normale, ma anche di estraneo. È in quest'ultima accezione che viene qui usata da Stefonio.

[358] **Stomacali**: vedi *subter*, n. 398.

di Valliano;[359] al fratello, ancora, maestro Leone, retorico *in capite* in cotesta Augusta città et università, che che mormori contro il suo Bonciario,[360] renderà un saluto di quelli più riposti et dal fondo. Non voglio né posso più; a Dio.

Di Roma, li 5 di novembre 1607.

Di V. R. servo nel Signore, Bernardino Stefonio

P. S. Scrivo da la medesima camera dove ora il padre Antonio scrive a lei, anzi che la mia penna beve dall'abbeveratore medesimo che la sua.

[47^{v}] Indirizzo.

24 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 2 dicembre 1607

Epp. NN. 80 ff. 48^{r-v}.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Non lo dissi io? Tanto hanno detto et fatto i miei Napolitani che m'hanno tirato a rivedere la chiazza dell'Olmo.[361] Dimani sono per partire a la volta di Napoli, mandato là da Nostra Paternità a dare qualche novo et bello principio, per l'anno seguente, a le nove schuole del superbo Collegio, da porsi in uso con qualche solenne rito d'inauguratione poetica.[362]

Chi lo sa? In tanto si andaranno disponendo dentro et fuori di casa, a mano a mano et bello bello, li apparecchi che vi bisognaranno. In ogni modo, in Roma io perdevo tempo et l'indispositioni andavano crescendo, la onde vo pensando fra me che Iddio, forse, vorrà restare servito che io, prima di morire, mi riconcilij con le Muse, troppo longo tempo sbigottite da le mie malattie, poi che a sì bell'aria mi rappella.[363]

---

[359] **Valliano**, vedi *supra*, n. 232.

[360] I padri citati sono: il rettore di Perugia (la città viene chiamata Augusta, dal nome latino *Augusta Perusia*) **Emanuele Ximénez** (vedi *supra*, n. 237) e **Leone Santi** (vedi *supra*, n. 255); per **Bonciario**, vedi *supra*, n. 55.

[361] **Chiazza dell'Olmo**: chiazza è l'equivalente, in dialetto napoletano, dell'italiano piazza. Una piazza dell'Olmo esisteva, all'epoca, nell'area dell'odierno corso Umberto, all'incrocio con via Cantani; vedi Giancarlo Alisio, *Napoli e il risanamento* (Napoli: ESI, 1980) p. 409.

[362] Presumibilmente la lezione inaugurale dell'anno 'accademico' che inizierà nel novembre 1608, poi pubblicata; vedi *Duellum histricum. Dicta Neapoli an. 1608. Cum publice Rhetoricam docere coepit in novo Collegio*, in *Posthumae... prosae*, cit., pp. 334-52.

[363] **In ogni... rappella**: l'immagine delle Muse lasciate abbandonate e sbigottite a causa delle malattie, ma anche dell'ambiente dispersivo, è metafora di uno Stefonio che ha smesso di scrivere. Ora spera che il ritorno a Napoli, ove il clima e l'ambiente sono più confacenti, sia il segno che forse

Questa non è per altro se non per prendere da lei congedo, pregandola a volersi ricordar di me ne' suoi santi sacrificij et orationi, e stia pur sicura che, dovunque sarò, sarò suo, come fui sempre, et ascoltarò volentieri, anzi con allegrezza inesplicabile, i suoi felici progressi nel servitio di Nostro Signore.

Saluti da mia parte maestro Leone, a cui son debitore di risposta non più di lettere che di affettione, et si congratuli con esso lui, da mia parte, de la bella oratione proemiale de' suoi lettorij travagli. Non posso, oppresso da mille faccenduole, risponderli come vorrei; Vostra Reverenza supplirà in mia vece, il quale è mio corrispondente nel banco de le retoriche partite ma più nell'uffitij di cortesia.

Al padre rettore che dirà Vostra Reverenza da mia parte? Dica quanto sa e quanto puote, che è manco assai a quel che porta l'obligo et l'affetto mio verso di Sua Reverenza; li scriverò a più bell'agio quando mi sarò fermato nel destinato loco. Credo che il padre Marsiglia, mio segretario in questo caso, haverà sopplito appresso il padre rettore et Vostra Reverenza et maestro Leone al difetto mio.[364]

Di Roma, li 2 di decembre 1607.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[48^v] Indirizzo.

25 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 5 novembre 1608

Epp. NN. 80 ff. 49^r-50^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Tenevo la penna in mano, versando in carta una mia prefatione per lunedì prossimo, giorno de la mia prima entrata alla rinovatione de' miei studi, quando mi fu resa la di Vostra Reverenza, a me gratissima, de li 12 d'ottobre. Veda mo' quanto gran possesso Vostra Reverenza habbia et di me et degl'affetti miei: subito, da la presente et urgente necessità, voltai la penna a ragionar con lei.

Ma di che ragionarà mai? Primieramente di quella lettera di Vostra Reverenza, resami questa state a Somma, dove io, per una mia travagliosa indispositione,

---

Dio gli permetterà di tornare a cimentarsi con la poesia.

[364] I padri ricordati in questa breve lettera sono, nell'ordine: **Leone Santi** (vedi *supra*, n. 255); il rettore del Collegio di Perugia, **Emanuele Ximénez** (vedi *supra*, n. 237); **Antonio Marsigli** (vedi *supra*, n. 119).

allora stavo in convalescenza, la qual poi di novo si voltò in malattia, tale che la sua cura lunga et tediosa ha finalmente differito non solo l'ufficio di scrivere a gl'amici, ma il pensiero, per così dire, di vivere, non isperando mai di poter giungere a questo termine di poter di novo ripigliar lo studio et la pena de la penna.[365] Dove vede ancora che tacitamente rispondo al suo tacito pensiero et richiesta, perch'io non prima di questo tempo, con gl'altri maestri del Collegio napolitano, habbia ripigliato il corso de le scholastiche fatiche.

Il conto poi di conscienza che richiede [49v] da me, è troppo lunga storia; lasciamlo per ora. Questa benedetta prefatione che ho per le mani, et non so chi con lei, mi stira l'orechie, avvisandomi che ho da dir prima doppo vespero,[366] che or ora a punto han toccato le 22 hore.

Che dirò poi de la sua indispositione, ne la quale ella, per se stessa nobile, si nobilita et ringrandisce, participandovi co' gran maestri? Mi dispiace oltre modo, mi creda, certamente, quantunque ancora s'havesse a comprare quella nobiltà di che ella dice, che troppo gran denaro si spenderebbe in compra di cosa legiera e troppo fugace, et vorrei che sì bel prezzo s'impiegasse in cosa stabile non mobile, qual è il nome et l'openion degl'huomini, più vana che sogno et a sparire più veloce che lampo.

La resolutione presa intorno al padre Tarquinio, a giuditio di Vostra Reverenza et di tutti che lo conoscono, è stata qual dice, aggiustatissima per lo suggetto. Aggiungo io di più: che è stata, a quel ch'io n'intendo da quei che vengono da Roma, di straordinario contento in Collegio Romano, anzi in tutti que' giovani ascoltatori, honorarij et ordinarij, di quelle schole.[367]

Harrei molto che dirle intorno del nostro Collegio di Napoli et dell'essercitij et scolari miei, ma prima mi chiama a *iam lucis orto sidere, sub appetenti vespere.*

[50r] Mi scusi appresso il padre rettore, il padre nostro Agabito, il quale

---

[365] **Tenevo... penna**: Stefonio sta scrivendo la prolusione per l'inizio della sua docenza nella nuova sede, che sarà Napoli, ma interrompe il lavoro per *ragionar* con l'amico, come gli piace fare. Questa volta il ragionamento è molto personale: egli confida all'altro di avere, al continuo presentarsi del male, alla fine rimandato (*finalmente differito*) il pensiero di vivere; un eufemismo per dire che ha temuto di morire. Difficile trovare in queste lettere un tono altrettanto triste e rassegnato, accentuato da termini come *travagliosa*, *tediosa*, addirittura *pena*, per lo scrivere divenuto faticoso.

[366] **Doppo vespero**: le orazioni da recitare dopo le diciotto (vedi *supra*, n. 189). L'immagine della prefazione che tira Stefonio per le orecchie, richiama, anche per l'allusione di quel *et non so chi per lei*, quella di Melpomene che compie lo stesso atto, usata nella lettera del 10 maggio 1604.

[367] **La resolutione... scole**: Tarquinio Galluzzi fu docente di retorica presso il Collegio Romano dal 1606 al 1617. Stefonio esprime qui la propria soddisfazione per l'apprezzamento del quale l'ex allievo è oggetto.

partendo da Roma, si partì ogni grandezza da quella, et il mio Margite[368] ancora, et mi scusi che non posso, come desidero, rescriverli: per due sue poscritte una sola scritta a sodisfation mia. Ciò è non di passaggio, non in laconico, che l'obligo et l'animo mio verso di lui, a dir quanto vorrei, richiede più spedito tempo et più libero pensiero. Del bon maestro nostro successore in cotesta catedra, dico di Leon Santi, nodo fin di qua liete novelle, a la barba del suo Bonciario che, quantunque habbia stampato dall'*A B* fin a **Rum et Bus*,[369] ancora non è giunta in queste bande la sua fama, più zoppa che lui.[370]

Mi saluti Vostra Reverenza ambidoi, maestro Leone con legerli questa sua partita, il Bonciario con tenerli secreto questo corollario de la sua fama. Non li mostri questa lettera, dico, che da dovero lo faria saltare come un saltamartino, con pericolo di qualche capitombolo per coteste balze. Finiamla. *Deus in adiutorium*, etc.

Da Napoli, li 5 di novembre 1608.

Di V. R. servo aff.mo nel Signore, Bernardino Stefonio.

[50^v] Indirizzo.

26 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Roma, 22 maggio 1609

Epp. NN. 80 ff. 51^r-52^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Vostra Reverenza ha ogni ragione et io ho tutti i torti del mondo.

---

[368] Per Margite, vedi *supra*, pp. 249-50.

[369] **Bus**: "Formazione scherzosa per indicare il latino (ed esprime la diffidenza del popolo per la lingua dei dotti e dei documenti ufficiali, da cui si sente sempre in qualche modo ingannato). – Dalla desinenza latina *bus*" (*BT*, XVIII, 934). La prima parola del binomio sembrerebbe Rum, ma l'iniziale è di difficilissima lettura, come se fosse una lettera sbagliata corretta in R; la parola **Rum** è comunque presente nel dizionario: "Sostantivo maschile plurale. Storico. Denominazione attribuita dagli Arabi e dagli altri popoli musulmani ai sudditi dell'Impero Romano d'Oriente. – Anche: nome delle popolazioni cristiane dell'Africa e dell'Europa" (*BT*, XVII, 241).
Il significato dell'espressione non è chiaro: Stefonio sembra voler dire che, nonostante Bonciari (vedi *supra*, n. 55) abbia scritto e stampato molto, in italiano e in latino, non ha ancora raggiunto la fama. Da notare il riferimento, scherzoso ma non molto, alla zoppia di Bonciari.

[370] In questo paragrafo Stefonio ricorda i padri: rettore di Perugia [**Emanuele Ximénez** (vedi *supra*, n. 237), ma, mancando i Cataloghi del 1609, si può anche pensare che sia già **Antonio Barisone**: *1575; SJ 1596 †7.IX.1623 Siena (ARSI, Rom. 54, f. 28^r, 1; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 15), rettore nel 1611]; **Agapito Gervasi** (vedi *supra*, n. 41); **Leone Santi** (vedi *supra*, n. 255).

All'affettione sua verso di me singolarissima, et all'obligo ch'io devo al suo bon animo et a' cotanti offitij di carità et cortesia, impiegata sempre da lei in tutte le cose mie, dovrei, già che altro non posso renderle in segno di corrispondenza, ogni dì, non ch'una volta l'anno come par che ella richieda, scriverle et iscemare in parte, se si potesse, l'offitio dell'animo con la diligentia de la penna. Così lo conosco come lo confesso; che faremo dunque, ci emendaremo de la trascuragine passata? Così vorrei et mi affaticherò, per quanto comporta la commune fragilità, sì che si tolga via, una volta, questa invechiata querela fra di noi.

Ella m'accenna non so che intorno dello scrivere, come ch'io mi lasci vincere da lei in questo offitio; può essere, anzi aggiungo di più che ella mi vince in ogn'altra partita, tanto dello scrivere quanto del venire. Ma che si vol fare? "*Pater sancte, non sum plus*," disse il nano a Clemente quando li commandò che si levasse dritto, credendosi il Papa, per vederlo cortarello, che fusse in ginochioni.[371] [51ᵛ] Voglio dire che questo è vitio mio antico, conosciuto da tutti, anche da li stessi amici, sì che non mi si può ascrivere a frode d'haver ingannato alcuno nelle conventioni et patti: qual mi vedono tale mi scrivono.

Con tutto ciò, voglio porre ogni studio, et mi resolvo da mo', di tutto core, a voler dar fine, una volta, a queste giustissime riprensioni et tanto di proposito et con tanta et sì continoa cura, opera, diligenza, perseveranza, mi voglio mettere su tutto in questo negotio et trafico letterale,[372] che non passarà mai non dico secoli, non indovino giubilei, non aurei numeri, non lustri, non semilustri, ma né pur un anno, né pur un semestre, né pur un mese, né pur una settimana, né pur un giorno; veda a che m'astringo et quanto prometto de la diligentia mia! Dico et ridico di novo, che non passarà pur un'ora, un'ora dico!? un quarto, un minuto, un momento non passarà, ch'io non sia per dar saggio di quel che sono et quel che fui. Che scrivere!? Scrivere! mi maraviglio di me; se mi risolevo una volta,[373] scriverò tanto ch'infastidirò tutta la contrada. Non mi conoscono bene ancora, et tanto [52ʳ] basti di questo.

Vengo all'immortalità a la quale Vostra Reverenza mi appella con la voce di

---

[371] L'aneddoto potrebbe avere a protagonista il Papa Clemente VIII, un Pontefice che non disdegnava il contatto con i fedeli. "Nei primi mesi del suo pontificato egli amministrava pure volentieri, personalmente, la Santa Comunione: così nell'agosto 1592 all'Araceli a circa 300 devoti, nel settembre dello stesso anno ad altri 1520, e il 24 marzo 1593 a tutti i parroci dell'Eterna Città"; vedi von Pastor, *Storia dei Papi*, XI, 23-24.

[372] **Trafico letterale**: traffico di lettere, scambio epistolare.

[373] **Se... volta**: se guarirò, una volta per tutte, dal difetto di scrivere di rado. Leggendo le righe seguenti vediamo che il verbo *guarire* acquista anche un altro significato, tanto da diventare un doppio senso più che ironico, sarcastico.

Crispo. Vostra Reverenza ha bel dire. Io sto in termine di pensare ad altro che a ciancie. I pensieri miei, a tal m'hanno ridutto i guai dell'animo et del corpo, sono di morte non d'immortalità, come huomo che pensa d'uscir di theatro dove non piace, mercé de le Muse, antiche nostre delitie, le quali, non so per che habbiano mutato la lettera mezzana, spiegando il torto *S* in *L*, facendosi di Muse, Mule;[374]

Nam Musam et Mulam nunc arbitror esse medesmam.

Una solamentum littera longa negat,

come disse un amico di Vostra Reverenza.

Pure, se Nostra Paternità mi farà quell'offerta, la quale mi ha fatta altre volte et che sono per chiederla ora, non che accettarla, penso, al più lungo a settembre prossimo, abboccarmi con Sua Paternità et pregarla a volermi giubilare et concedermi oportuno retiramento o a Montesanto o costì a Perugia, se però ne sarò degno, dove io possa, con più bell'agio, compormi alla mortalità et immortalità mia, scrivendo et vivendo con miglior ordine di quel che si è fatto fin ora, se ben pieno di stomachali, ipocondriaci et vertigini et altri guai. Allor si parerà, già dice Vostra Reverenza, chi ballarà meglio al suono: il zoppo o 'l vertiginoso.[375]

Intanto Vostra Reverenza mi si conservi sana. Aspetto, et ancor non comparisce, il padre e maestro Giovanni Giustiniani che mi dia nova di lei. Il padre Tarquinio, se fa del grande con Vostra Reverenza, ha il torto più che io non iscrivendoli, ma pure è degno di compassione ché l'occasioni de la sua grandezza sono grandissime et soggette all'invidia. Di me, poi, s'assicuri Vostra Reverenza ch'io ogni di più scrivo, avvanzando nel conoscimento de i veri et soli homini, fra' quali nel primo luogo ripongo quelli che senza interesse amano. Saluto infinitamente il padre rettore, al quale tutto il mondo sa quanto amore et obligo devo, et il padre Paolo Valle, antichissimo mio, che dirò? padrone è poco et la parola fra noi non s'usa.

---

[374] **Vengo...Mule**: le difficoltà, di salute e non solo, rendono Stefonio comprensibilmente amaro, tanto brusco da sfiorare l'offensa; qualifica infatti come ciance (*ciancie*), chiacchiere, i richiami di Mangioni all'immortalità poetica. La conclusione del discorso è venata di un sarcasmo che sferza addirittura le Muse, sue amate compagne e ispiratrici, le quali sembrano aver cambiato natura, trasformandosi, con il cambiamento della sola *lettera mezzana*, in mule.

[375] **Pure... vertiginoso**: Stefonio, che non ha mai nascosto l'insofferenza della vita romana, spera che il Generale lo voglia collocare a riposo (*giubilare*), concedendogli altresì di vivere in un piccolo centro: Montesanto, località umbra nei pressi di Todi, o Perugia, dove sarebbe vicino all'amico. Il gesuita trova qui il modo di essere ironico, pur nell'amarezza, e annuncia a Mangioni che a Perugia potrà essere arbitro, di una gara poetica probabilmente, tra lo *zoppo* Bonciari (vedi *supra*, n. 369) e il *vertiginoso* Stefonio. Per *ballare a suono*, vedi *supra*, n. 274.

Da Napoli, li 22 di maggio 1609.

Di V. R. aff.mo nel Signore, Bernardino Stefonio.[376]

[52^v] Indirizzo.

27 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Perugia)

Napoli, 4 giugno 1609

Epp. NN. 80 ff. 53^{r-v}.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Da che cominciai a mandar sopra le dita *be* e *ba*, non mi ricordo mai havere scritto, come ora fo, a Vostra Reverenza in un mezzo foglio, acciò si veda che in questo trafico letterale[377] tanto monta[378] lo scrivere, se ben di rado, non lettere ma volumi, come soglio io, quanto lo scrivere a la laconica, ogni momento, come sogliono alcuni ch'abbondano, per lo più, di tempo più che d'affetto. Il che sia detto con sopportatione de' boni.

Io non ho altra cagione né negotio da scrivere, for che quella promessa in discarico e risposta mia scrittale la settimana passata. Et è che penso con la diligenza futura emendare la negligenza passata, se pur è negligenza il non iscrivere per punti sì spesso, pur che alcune volte si mandino calepini.[379] Io non ho nove, non ho negotij, non ho curiosità, non ho voglia d'haverla, non ho chi per me l'habbia, non ho corrispondenti che mi dieno avvisi de le cose che passano al mondo; in somma non conosco menanti,[380] non so se sono homini o bestie. Dal che Vostra Reverenza puote raccorre che, sottratta questa materia novelliera, resta l'officiosa et affettuosa et in questo tenore, poi, scrivere ogni giorno sarebbe una spetie di serenate et matinate, pur se Vostra Reverenza gusta

[376] **Intanto... Stefonio**: parte di questo paragrafo, da *è degno* sino alla firma, è scritta, in sei righe e in orizzontale, sul margine sinistro del f. 52^r. I padri citati sono: **Giovanni Giustiniani**: *1580c; SJ 7.ix.1602; †30.iv.1614 Messina (ARSI, Rom. 54, f. 193^v, 128; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 129); il rettore di Perugia (vedi *supra*, n. 370); **Paolo Valle** (vedi *supra*, n. 241).

[377] **Trafico letterale**: vedi *supra*, n. 372.

[378] **Monta**: vale; il verbo è usato nel significato arcaico di valere, importare.

[379] **Calepini**: veri e propri volumi di grande mole; detto scherzosamente.

[380] **Menanti**: il participio presente del verbo menare, qualifica chi guida, conduce. Menante è però anche "voce storica, comunemente al plurale 'menanti': specie di giornalisti, spacciatori di pubblicità nella Roma del Cinquecento e del Seicento" (*BT*, X, 56). Qui è da intendersi nel secondo significato.

di questa. Siamo in loco dove cantorono le Sirene,[381] si faccia intendere che sarà servita a pala battuta.[382]

Saluto il padre rettore scorporatissimamente, il padre Paolo Valle due miglia di là dell'infinitamente, il fratello Leon Santi nell'orlo dell'infinito.[383]

A Vostra Reverenza et a tutti desidero che la Pentecoste,[384] colmo de le feste del Signore, colmi ogni santo desiderio et prosperi a sua gloria, ogni fatica ricevuta in servitio di Nostro Signore. Scrissi al padre Tarquinio salutandolo da sua parte; a li santi sacrificij et orationi mi raccommando di core.

Da Napoli, li 4 di giugno 1609.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[53^v] Indirizzo.

28 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Fermo)[385]

Roma, 17 aprile 1618

Epp. NN. 80 ff. 56^r-57^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi etc.

Al vacillar di queste righe ben s'avvide,[386] Vostra Reverenza, che non è ancor

---

[381] Stefonio scrive da Napoli e al golfo partenopeo come luogo delle Sirene si è già riferito nella lettera del 18 gennaio 1604. Qui parla delle Sirene come di creature che, possedendo il dono del canto, a loro volta ispirano i cantori.

[382] **A pala battuta**: "perfettamente, di tutto punto, prontamente" (*BT*, XII, 376). La condizione fisica e psicologica non consente a Stefonio uno scambio epistolare portatore di notizie e capace di suscitare curiosità; se l'amico desidera da lui soltanto lettere formali, pur se affettuose, lo dica e sarà immediatamente accontentato.

[383] Questo paragrafo e il seguente sono scritti, in sei righe e in orizzontale, sul margine sinistro del f. 53^r. I padri citati sono: il rettore di Perugia (vedi *supra*, n. 370); **Leone Santi** (vedi *supra*, n. 255); **Paolo Valle** (vedi *supra*, n. 241).

[384] **Pentecoste**: è la festività che cade cinquanta giorni dopo la Pasqua e ricorda la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli riuniti nel Cenacolo. Da notare il successivo bisticcio tra il sostantivo *colmo* e la voce verbale *colmi*.

[385] Fermo si trova nelle Marche, in provincia di Ascoli Piceno. Mangioni era allora rettore nel locale Collegio.

[386] Questa lettera, come avverte lo stesso Stefonio, si presenta diversa dalle altre. Il gesuita è reduce da una lunga malattia e nella grafia, non tondeggiante come al solito ma allungata, nei caratteri, stretti l'uno all'altro, quasi la mano non riuscisse a sollevarsi dal foglio, si legge la fatica di un polso ancora debole.

ben fermo il polzo che le scrive, indebolito, per l'adietro, per la prossima[387] et periculosa malattia di due mesi. Ma io, per che non passi questo bon punto di renderle l'annuo tributo dell'alleluia pasquale, non ho voluto aspettare che ritornasse il pristino vigore del corpo, né che le vene essauste si riempissero di novo sangue, né che 'l volto pallido et essangue si rivestisse con la primavera dell'antico suo colore; cose tutte incerte et lente, almeno tardie, al desiderio dell'animo mio che spronato dall'obligata et affettuosa memoria di lei, vorrebbe ancora, se fosse possibile, prevenire l'istesso tempo velocissimo et fugace.

Or eccoci qua padre mio, sani, la Dio gratia, et guariti, per misericordia dell'eterna Bontà Divina, mossa, come io interpreto, a pietà di me, a ritenermi in via di meritare la sua gratia, dall'ardenti preghiere offertele dalli suoi servi amici miei, de' quali Vostra Reverenza sempre, appresso di me, tenne et terrà il primo luogo. Mi dispiace il presente impedimento, ché mi dà a non potermi sfogare più a lungo con lei la debolezza del pugno che, per li nodi articolari, si fa con dolore sentire per le dita; o quanto direi et quanti miei sentimenti le scoprirei! Faccia pur conto che votarei il sacco, acciò intendesse che, anche in questo morto cenere, vive l'inestinguibile mia benevolenza verso di lei, quando ripensasse che, nello scampo dell'ultimi pericoli, gl'huomini, come faccio ora io, si rallegrano et riconcigliano nelli scambievoli uffici di benevolenza con li più propinqui et maggiori amici.

Solo le dico due cose, già che la restia penna mi sforza a finire inanzi tempo: l'una è che, non so come, mi par d'essere rinato a più vivi affetti et a più sicure speranze di virtuose fatiche, per ciò che, quanto più in quella pericolosa lutta della morte et della mia vita mi avvicinai al termine di questa peregrinatione, tanto più chiaramente, con la propria prova, ho inteso che quegli sicuramente more: chi santamente vive. L'altra è che mi sento stretto, con obligo insolubile, di dover essere per l'avvenire tutto tutto di quei che mi vogliono et impetrano dal commune Signore tanto bene: *ut haec vita eorum maxime commodis ac voluntatibus serviat quorum votis ac precibus retenta est.*

Faccio mal volentieri fine, con pregarle da Dio et questa temporale et l'eterna Pasqua; insieme le do nuova che il padre Tarquinio hieri, il Venerdì Santo a mattina, fece al Papa un'oratione della Passione del Signore degnissima di lui et della nostra Compagnia.[388]

Quid quaeris? Numquam neque divinius dixit neque iucundius auditus est, [56^{v}] non solo per quella dolcezza di quella emendatissima lingua, ora più che mai per l'adietro stagionata et piena di gravità et gratia latina, ma anco per lo nuovo

---

[387] **Prossima**: l'aggettivo è qui usato nel significato, per noi raro, di vicinissima nel tempo.

[388] L'orazione fu pubblicata in: *Orationes duas de Christi Passione habitas coram Paulo V. annis 1615 1619 quae cum aliis aliorum eo de argumento prodierunt* (Roma, 1641); vedi Southwell, *Bibliotheca*, p. 753.

artifitio usato da lui primieramente. Avvenga che, lasciato il trito camino di tutti gl'altri, ch'hanno fin qui trattato in quell'augustissimo consesso quel funestissimo argomento, historialmente contentisi d'esporlo et ornarlo come loro meglio tornava, egli all'incontro, seguendo un filo di straordinaria tessitura, obliquamente attenendosi ad una propositione unica, dentrovi argomentando con prove, fece a' suoi luoghi comparire *ab inexpectato* tutti i colori del moto retorico, sobriamente sì, ma vivacemente. Vostra Reverenza gliela chiegga, ché è cosa degna d'esser letta.

Si governi et mantenghimi nella sua bona gratia. Hebbi li suoi saluti dal padre Alessandro [De Angelis],[389] a' tempo ch'haveva io bisogno appunto di conforto, et più volte dagl'altri; de tutti la ringratio infinitamente.

Di Roma, il Sabbato Santo del 1618.

Di V. R. aff.mo servo nel Signore, Bernardino Stefonio.

P. S. Si farà consulta sopra di me, come hier l'altro mi significò Nostro Padre. Se converrà che, per alquanto di tempo, io debba partir di Roma, per ristorarmi in qualche bon'aria, mi è venuto in pensiero che, se si determinasse che a San Marco in Macerata o alla Badia di Chiaravalle[390] dovesse essere questo riparo, a me tornerebbe ciò per la vicinanza e speranza di poterla godere qualche giorno, sommamente a grado. Pur, sia fatta la volontà del Signore.

[57^{r}] f. bianco. [57^{v}] Indirizzo.

29 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Fermo)

Roma, 19 maggio 1618

Epp. NN. 80 ff. 58^{r-v}.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi etc.

Mi trovò la sua lettera a Frascati dove, fra quelli primi giorni di Pasqua, mi ero retirato a far gl'essercitij spirituali. Sì che, trovandomi in alquanto migliore dispositione di animo et di corpo, cagionò in me per la bona congiuntura bon effetto; quantunque quell'alleluia che ella diceva non desiderarsi da me in questa vita, nelle feste paschali mi fusse defraudato dalla sua lettera. Del quale bon effetto, come ne le rendo gratia così, dall'altro canto, per che, al tempo che

---

389 Vedi *supra*, n. 193.

390 **San Marco... Chiaravalle**: San Marco era una residenza maceratese del Collegio Romano; l'Abazia di Chiaravalle si trova presso Ancona. Sono tutte località delle Marche, regione facente allora parte dello Stato Pontificio.

regnano l'alleluia et piovono a furia per tutte le chiese, Vostra Reverenza non mi favorì né pur d'uno, stimai e stimo, che quella lettera, in vece d'alleluia, mi volesse dar *requiem aeternam* al manco in fino alla settuagesima, quando tutti l'alleluia spariscono, et che Vostra Reverenza, come discreto creditore, fin a quel tempo non fosse per richiedere il debbito della risposta fra Pasqua ad una lettera che mi rappellano alla settuagesima.[391]

Ma in fatti, per lettere di Vostra Reverenza scritte ad altri, dove erano miei saluti, ho inteso poi che l'alleluia trattenuto da lei nella penna non mi faceva sicurtà di quella dilatione. Onde che oggi, finalmente, come bon pagatore, il dì appunto precedente a San Bernardino,[392] santo del mio nome, le riscrivo et la risaluto con tutti l'alleluia delli breviarij e delli cantori, che mai finiscono.[393] Nove mesi inanzi del termine septuagesimale or veda mo' se ancor io sono per dirgliela in latino *bonae fidei nomen qui quod debeam tanto ante quam debeam repraesento.* Et tra *iocum*, io son suo più quando non iscrivo che quando scrivo. Per ciò che, quando scrivo me le disobligo in parte, o così mi pare, ma quando non le scrivo le resto con l'obligo intiero. Or ella scielga mo' qual vuole delle due: o che io le sia sempre obligato non iscrivendole mai, o dissobligato scrivendole qualche volta, ma raro però, per che questo ancora sarebbe poi troppo grand'obligo.

Passo ad altro; poco vi ha mancato che io non sia venuto costà in pellegrinaggio alla Santa Casa.[394] Già havevo la licenza da Nostro Padre, già mi ero messo in punto et poco meno che col bordone[395] in mano, quando, per carestia di compagno, mi convenne restare. Patienza; quel che non si è fatto, questo si farà un altro anno. In tanto Vostra Reverenza si goda dell'alleluia suo perpetuo, il qual non piove sopra di me.

Di Roma, li 19 di maggio 1618.

Di V. R. servo in Christo, Bernardino Stefonio.

[58^v] Indirizzo.

---

[391] **Mi trovò . . . settuagesima**: il periodo non è di facile comprensione. Si intuisce un certo risentimento di Stefonio verso l'amico che, in una lettera scritta prima della Pasqua, non gli manifestava gioia né festa, ma sembrava volergli dare *requiem aeternam*, almeno fino alla settuagesima, la terza domenica precedente la Quaresima, successiva. Tra ironia e disappunto egli riconosce però che l'amico gli è creditore di risposta. Per Frascati, vedi *supra*, n. 36.

[392] San Bernardino da Siena (1380-1444), festeggiato appunto il 20 maggio.

[393] **Alleluia... finiscono**: con tutti i canti di gioia dei breviari (libri contenenti gli uffici divini da recitarsi in determinate ore del giorno) uniti a quelli cantati dai coristi. Iperbolico per dire che saluta di tutto cuore e gioiosamente.

[394] La Santa Casa di Loreto; vedi *supra*, n. 180.

[395] **Bordone**: grosso bastone dal manico ricurvo usato un tempo dai pellegrini.

30 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Fermo)

Macerata,[396] 22 agosto 1619

Epp. NN. 80 ff. 59^{r-v}.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi etc.

Con bona gratia di Vostra Reverenza, prendo sicurtà di differire, per questa volta, in altro tempo più commodo al viaggio la mia venuta per costà, dove l'animo mio con un vivo desiderio sempre dimora.

L'impedimento che mi trattiene col mio solito periodo delle stomacali vene, di nuovo sciolte o all'odore della nuova stagione autunnale o per questi ultimi caldi, che si sono fatti sentire da quattro giorni in qua; sa Vostra Reverenza, che questo mio male, quando sta in corso, non vuole sproni a maggiore carriera et io, che tardi ho saputo il morbino[397] di sì fatta bestia, già doi volte son presso che giunto a morte per doi moti appunto indiscreti, presi a fare quando erano già inviate le vene. Le quali, moderato che sia lo scemamento del sangue, non ha dubbio che servono per una corretta purga, ma se s'allentano, come spesso suole avvenire sotto la sferza de' smoderati caldi o per qualche straordinario moto, portano evidente pericolo che non si converti, questa purga, in flusso epathario.[398]

Pregola, per tanto, a volermi concedere un tantino di quiete fin che si rinfreschi, il che, spero, sarà presto; et in tanto vedremo dove il principiato moto di questa nuova rescissione[399] sia per parare. Di più, in questi caldi ho cominciato di nuovo a sentire le mie solite vertigini dell'anni passati, le quali haveano fatto tregua meco per quest'ultima infermità, et queste più d'ogn'altro incommodo mi sconsigliano il cavalcare. Il padre Urbano,[400] ancora, le dirà a bocca un altro impedimento che mi ritiene ad aspettare qua, da Roma, una certa risposta alla quale si deve presta et diligente replica, come Vostra Reverenza vedrà alla giornata.

---

[396] **Macerata**: vedi *supra*, n. 390.

[397] **Morbino**: vivacità eccessiva, eccitazione.

[398] Per la prima volta in questa lettera, Stefonio si dilunga, con alcuni dettagli, sulla propria malattia. Gli accenni, prima alle *stomacali vene, di nuovo sciolte*, indi al *flusso epathario*, farebbero supporre una cirrosi epatica, con varici esofagee. Ha anche accusato, come abbiamo visto, idropisia e gonfiore addominale, sintomi che supportano l'ipotesi di una cirrosi. Potrebbe però anche trattarsi di una patologia da reflusso gastroesofageo con reflusso biliare. In entrambi i casi è possibile la presenza di ematesi.

[399] **Rescissione**: il termine, che in campo giuridico, indica l'annullamento di un contratto, quando se ne ravvisino le condizioni, è usato in senso estensivo per scioglimento, rottura; nel caso, quella delle vene dello stomaco.

[400] **Urbano Patumio**, *1554c; SJ 1574; † 13.ix.1631 Loreto (ARSI, Rom. 54, f. 199^r, 250; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 188).

Vol altro Vostra Reverenza, ch'io più desidero di venir costà a goderla che Vostra Reverenza forse non crede? Et qui fo fine con pregarla di nuovo a darmi questa bona licenza.

Alli suoi santi sacrificij et orationi.

Di Macerata, li 22 di agosto 1619.

Di V. R. servo aff.mo in Christo, Bernardino Stefonio.

[59^v] Indirizzo.

31 Bernardino Stefonio a Valentino Mangioni (Fermo)

Roma, 8 novembre 1619

Epp. NN. 80 ff. 60^r-61^v.

Molto Reverendo Padre in Christo. Pax Christi.

Basta, non era nell'ordine delle cose et congiunture humane che a me si dovesse concedere questo singolare favore di poter, in presenza, rigustare i saporiti frutti dell'antichissima sua benevolenza verso di me, che Vostra Reverenza sempre mostrò in ogni mio tempo più che fraterna. Dissi di presenza per ciò che l'assenza delle persone non mi toglie miga,[401] né scema punto, di quel senso et dolce memoria che nell'animo mio eternamente resta impressa delle sue rare qualità, da me pratticamente conosciute et unicamente amate.

Mi creda, padre mio, che io, come non hebbi mai, così oggi non ho al mondo chi mi debba et soglia né più rallegrare né gloriare, che dell'esserle (credo bene non con molto mio merito, ma sì bene con incredibile mio piacere) tanto caro quanto ogn'un sa che singolarmente le sono stato sempre.

Fei partenza improvisa da Macerata,[402] come forse le havrà ben riferito il mio bon vecchio padre Silverio,[403] ma quanto quella sì subbita partenza sia stata ragionevole, potrà Vostra Reverenza facilmente raccogliere dalla lunga dimora che in Roma poi si è a me fatta, occupato attorno a gl'avviluppi di molte difficoltà, che in assenza, senza di me, sopra non del fatto mio ma dell'altrui, fin a questo punto non si sono potuti disciogliere.

---

[401] **Miga**: arcaico per mica. Il termine è usato nel linguaggio familiare a rafforzare la negazione, oppure in espressioni interrogative o esclamative con il significato di per caso.

[402] **Macerata**: vedi *supra*, n. 390.

[403] **Giorgio Silveria**, *1550; SJ 1573; †29.iii.1629 Fermo (ARSI, Rom. 54, f. 38^v, 1; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 235).

Or sono qui, inviate le bagaglie et in procinto di presta partita per Modena donde le scriverò, poi, in che piazza il mio bagattelliero genio m'habbia guidato a far trafico e spaccio di queste quattro retoriche ballotte con cui, con assai maggior grido che frutto, si ciurmano oggi l'ingegni nella famosa fiera della vanità humana. Io poi vi vo più pronto che sano, satio più che stanco, et più ricordevole della mia dapocagine [60ᵛ] che dell'altrui giuditio e stima la quale, se bene con pomposa mostra di bellissime piume mi va svolazzando d'intorno, mi ricordo, non di meno, che sotto quelle penne vi ha mille lingue, delle quali appena una sola ridice il vero né mai tocca la corda dell'alto tono, senza distonare nella nota della sostanza la quale, al mio registro, è nella parte del basso.

Mi consola solo l'haver obbedito a chi devo per voto et servito a chi sono tenuto per obligo commune di tutta la Compagnia nostra, strettissimamente legata alli Signori di Este per l'infiniti, sì antichi come nuovi, meriti di quella serenissima casa, nobilissima sopra tutte l'antichità nobili d'Italia, affettionatissima et più d'ogn'altro amico devotissima al nostro Ordine, sicurissima stanza de' virtuosi, oportunissimo porto di naufraghi poeti, di spelati filosofi, cenciosi gramatici et poveri parocchiani.[404]

Se il mio viaggio, come desidero, seguirà per la Marca et non per la Toscana, subbito che da Tolentino sarò uscito, quando altro non si potesse, alzerò la vista verso Fermo[405] et dirò:

O' Fermo ove sta fermo il mio pensiero
Che non inferma mai nel fermo petto,

---

[404] **Or sono qui... parocchiani**: Stefonio sta partendo per Modena con l'incarico di precettore del figlio del duca Cesare d'Este (1597-1628). Non è felice dell'incarico, accettato per spirito di obbedienza, e, con un'efficace ironica metafora, guarda a se stesso, maestro di retorica, come a un trafficante di merce di scarso valore (*retoriche ballotte*). Il tono pacato non nasconde la polemica verso coloro che si ubriacano (*ciurmano*) di cultura, sfoggiandola in una vera e propria *fiera della vanità umana.* Alla loro pienezza di sè contrappone il proprio disincanto di fronte alle lodi degli adulatori la cui stima, uccello dalle piume splendide che celano lingue menzognere, gli *va svolazzando d'intorno.*

Ballotta è la pallina usata nel Medioevo per votare, ma è anche "(castagna lessa, caldallessa) pillola; proiettile; piccola palla che si lanciava con la balestra" (*BT*, II, 18). Qui il significato riduttivo e ironico, si collega a quello dell'aggettivo **bagattelliero**, arcaico per giocoliere, applicato a un *genio* che produce bagattelle, cose di scarso valore.

[405] **Se... Fermo**: se il viaggio seguirà la via delle Marche, più breve di quella della Toscana, superata Tolentino, sulle rive del Chienti non lontana da Macerata, Stefonio si volgerà verso Fermo per un saluto poetico a Mangioni, allora rettore nel locale Collegio. È evidente come tanto il 'lungo' sguardo, improbabile vista la posizione di Fermo (situata a sud-est rispetto a Tolentino e più facilmente 'guardabile' da Macerata), quanto i versi seguenti, affettuosi anche nel giuoco di parole, siano espressione dei sentimenti di Stefonio per l'amico dal quale, andando a Modena, si allontana. Nella breve poesia sono da notare tanto l'anafora (*fermo*), quanto la paronomasia del secondo verso (*inferma, fermo*) e l'assonanza del quarto.

Et solo a Fermo trova il suo ricetto

Et ferma fermamente in Fermo vero. Etc.

Che io non pretendo miga di strigliare il Pegaso di Parnasso[406] prima di menare l'orso a Modena![407] In questa finisco, chiedendole da Dio ogni vero contento et da lei richiedendo il suo solito congedo di benevolenza con il viatico delli suoi santi sacrificij et orationi.

Oggi, con infinito applauso di tutti i dotti di Roma et con ammiratione de' nostri universali, il padre Tarquinio, mio successore nella prefettura della Repubblica Carmentale,[408] ha fatto una stupendissima prefatione in difesa della sentenza di Aristotele circa [61ᵛ] l'humana et politica felicità;[409] io, per me, molte cose ho intese da lui et dagl'altri; già la miseria di 40 anni in questo Collegio mai ho sentito cosa che m'habbia più di questa riempite l'orechie. Mirabile fu a mio parere che, in un fondo di una sentenza acroamatica, egli vi gettasse con tanta maestria un sì vago ricamo di esoterica et plausibile dolcezza, d'inesausta copia, di colorite figure, di recondita dottrina, di numeroso concento, in somma di tutti i bussoletti di Isocrate. Io dissi, et il detto piacque a chi l'intese: "Eccovi signori l'anima d'Aristotele nel corpo di Marco Tullio; chi d'altro stile che di questo gusta non ha palato sano." Altri, altre riflessioni et acroami li resero.[410]

---

[406] **Pegaso di Parnasso**: Pegaso, il cavallo alato, era considerato cavallo delle Muse perché avrebbe fermato l'Elicona che si innalzava al cielo per il canto delle stesse; il Parnaso è, come detto, appunto il monte delle Muse. L'espressione, metaforica, significa: non pretendo di ripulire con la striglia l'ispirazione poetica.

[407] L'espressione *menare l'orso a Modena* ha valore proverbiale e sta per: "Intraprendere un lavoro o un'azione che presenta rischi e difficoltà e dalla quale si ricava poco o nessun vantaggio" (*BT*, XII, 160).

[408] **Carmentale**: è detto da Carmenta, madre di Evandro, colui che avrebbe fondato nel Lazio, nel luogo ove sarebbe nata Roma, la città di Pallanteo; Carmenta diede il nome a una porta posta ai piedi del Campidoglio. Galluzzi insegnava allora etica al Collegio Romano; Repubblica Carmentale è metafora di Roma in quanto sede di quel collegio.

[409] Il riferimento è chiaramente alla lezione di apertura del nuovo anno al Collegio Romano; oggetto di essa è la concezione aristotelica di etica, scienza del fine al raggiungimento del quale deve essere indirizzato il comportamento dell'uomo, che indica al contempo i mezzi atti a perseguirlo; tanto l'uno quanto gli altri si fanno discendere dalla natura dell'uomo, natura razionale secondo Aristotele. Il fine è la felicità, raggiungibile attraverso l'esercizio delle virtù. Non stupiscono la difesa da parte di Galluzzi della *sentenza di Aristotele* e l'impegno, anche retorico, profuso nel sostenerla, se si pensa che la linea aristotelica è quella seguita, fatte salve le specifiche differenze, anche da San Tommaso, il quale pone il fine ultimo dell'uomo, dedotto dalla natura necessaria dello stesso, non in una generica felicità bensì in Dio.

[410] **Mirabile... resero**: piena la lode dell'orazione che, partita da una proposizione per iniziati (*acroamatica*), diviene mirabile, perfetta come un ricamo in tutte le parti nelle quali si struttura l'eloquenza: *inventio*, (la scelta della *sentenza*), *dispositio* (la *dolcezza* nel presentarla), *elocutio* (il discorso con *figure*), *memoria* (il sapere, la *dottrina*), *actio* (il *concento*, l'armonia del porgere). Usando un

Vostra Reverenza n'havrà forse raguaglio da più di uno et più minutamente et io, per non finire di vergare questo foglio, la saluto di novo, pregandola a salutarmi et accarezzarmi il mio amatissimo padre predicatore De Amatis, amico de' poeti a dispetto de gl'astrologi. Darà un altro saluto al padre Andrea Lutio, *si huc venerit etc.*, un altro al padre Corso, un altro al padre Aranea et, mora l'avaritia, un altro al fratello maestro Donati, stupendissimo mezzo poeta. Ma dove io lasso il mio padre Silvermio, volsi dire padre Silverio et padre Patumio, fratelli ambedoi collettanei del Caos,[411] amicissimi miei da che *memini* sta per ricordarsi! A questi due dunque in particolare un cesto di lattuca, cioè salata, che bisticcevolmente monta salute.[412]

Di Roma, li 8 di novembre 1619.

Di V. R. servo aff.mo in Christo, Bernardino Stefonio Modenese.

[61^v] Indirizzo.

SUMMARY

The purpose of this article is to publish thirty-two signed and unpublished letters written by Bernardino Stefonio (1560-1620), conserved in ARSI. The letters are addressed to his former disciple and friend, Valentino Mangioni (1573-1660). Stefonio is one of the greatest dramatists of the Society of Jesus. He is best remembered as the author of two tragedies, *Crispus* (1597), and *Flavia*

paradosso, Stefonio parla di Galluzzi come dell'incarnazione dell'anima di Aristotele nel corpo di M. Tullio Cicerone; non manca la consueta ironia, quando chiama gli artifici retorici *bussoletti* (bussolotti, giochi di prestigio) *di Isocrate* (436-338 a. C.), uno dei più significativi oratori ateniesi. Cicerone è il modello proposto, secondo la *Ratio Studiorum*, agli allievi della classe di retorica, la quinta, i quali devono essere guidati alla "tulliana eloquenza"; MHSI, *Mon. paed.*, V, 192.

[411] **Collettanei del Caos**: collettaneo si dice di un volume che raccoglie scritti di autori diversi. Caos è, secondo il mito, l'originaria mescolanza degli elementi; figurato, sta per disordine. Criptica la frase di Stefonio. In quest'ultima parte della lettera sono citati, nell'ordine, i padri: **Francesco Maria De Amatis**: *1585c Roma; SJ 1602; †3.iii.1604 Sora (*Sommervogel*, I, 265); **Andrea Luzio**: *1574; SJ 8.ix. 1592; †29.iii.1621 Fermo (ARSI, Rom. 54, f. 39^v, 14; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 148); **Francesco Corso**: *1586; SJ 1600; †18.viii.1622 Fermo (ARSI, Rom. 54, f. 205^r, 69; Fejér, *Defuncti primi saeculi*, I, 59); **Vincenzo Aranea**: *1588 L'Aquila; SJ 1609; †13.viii.1652 Roma (*Sommervogel*, I, 504); **Alessandro Donati** *1584 Siena; SJ 1600; †23.iv.1640 Roma (*Sommervogel*, III, 131); **Giorgio Silveria** (vedi *supra*, n. 403); **Urbano Patumio** (vedi *supra*, n. 400). Non chiaro il significato di "volsi dire"; potrebbe voler correggere Silvermio in Silverio; ma nel caso di un errore, perché Stefonio non avrebbe cassato il nome? Potrebbe avere valore esplicativo e significare che il primo nome è di fantasia, ottenuto celiando sui due che seguono; del resto Stefonio ha già celiato, con una paronomasia, sul nome di un confratello, il padre Conturla (vedi *supra*, n. 254), nella lettera del 18 luglio 1605.

[412] **Cesto... salute**: Stefonio invia ai due padri un cesto d'insalata che, per un bisticcio, come egli stesso lo definisce, tra le parole *salata* (insalata) e salute, non significa (*monta*) altro che l'augurio di godere di ottima salute.

(1600), both set in ancient Rome. The letters are private ones. The dramatist, who takes friendship into great consideration, tells Valentino Mangioni about everyday life as well as important aspects of his intellectual life. He recalls when he was called upon as a tutor at the service of the Duke of Sora and the Duke of Este, the funeral oration that he gave for the nobleman Flaminio Delfini, and the great success his play *Crispus* had when it was performed in Naples in 1603. His style is always high, at times even poetic; he is often ironic and there are beautiful descriptions in some of his letters. The publications of the letters is preceded by a brief study, highlighting the most important aspects and, above all, what is the new about the unique personality of this Jesuit who appears, in each and every letter, more as a poet than as a priest and therefore the letters are a very interesting source of knowledge about Jesuit humanism.

BIBLIOGRAPHY ON THE HISTORY OF THE SOCIETY OF JESUS

Paul Begheyn, S.J.

I am grateful to the following persons who have helped me in putting together this bibliography: Nicoletta Basilotta (Roma), Géza Bikfalvi SJ (Budapest), Daniel Butaye SJ (Heverlee), Bernard Deprez (Leuven), Ad Dudink (Leuven), Geoffrey Holt SJ (London), Zoltan Koronkai SJ (Toronto), Charles Libois SJ (Beyrouth), Manuel Ruiz Jurado SJ (Rome), Nicolas Standaert SJ (Leuven) and Gabriel Verd SJ (Granada).

You are invited to send new titles, corrections and suggestions to:

Paul Begheyn, S.J.
Netherlands Institute of Jesuit Studies
Singel 448
1017 AV Amsterdam
The Netherlands
pbegheyn@xs4all.nl

GENERAL INDEX

I. THE ENTIRE SOCIETY

I. THE ENTIRE SOCIETY

A. GENERAL HISTORY

1. Auxiliary Sciences

1. M. Lewis, 'Monumenta Historica Societatis Jesu (MHSJ)', *Enciclopedia pedagogica: Appendice A-Z,* Brescia, Editrice "La Scuola", 2003, 984-986.

2. T. McCoog (ed.), *"Scriptis tradere et fideliter conservare": gli archivi come "Luoghi della memoria" nella Compagnia di Gesù,* Roma, Curia Generalizia S.I. / Institutum Historicum S.I., 2003, 234 p. Also in English and Spanish.

3. G. Heiss, 'Die "Litterae annuae" und die "Historiae" der Jesuiten', in J. Pauser a.o. (eds.), *Quellenkunde der Habsburgermonarchie (16.-18. Jahrhundert). Ein exemplarisches Handbuch,* Wien / München, Oldenbourg, 2004, 663-674.

4. A. Manganotti, *Appunti bibliografici e biografici sui gesuiti,* Gallarate, Archivio della Provincia Veneto-Milanese, 2005, 115 p.

5. P. Begheyn, 'Bibliography on the history of the Society of Jesus', *AHSI* 75 (2006), 385-528.

6. R. Danieluk, '"Ob communem fructum et consolationem": La genèse et les enjeux de l'historiographie de la Compagnie de Jésus', *AHSI* 75 (2006), 29-62.

7. R. Danieluk, 'La reprise d'une mémoire brisée: l'historiographie de la "nouvelle" Compagnie de Jésus', *AHSI* 75 (2006), 269-308.

8. 'Bibliografía Ignaciana 2005', *Manresa* 78 (2006), 163-185.

2. Historical Works

9. V. Viaene, 'Jezuïeten als pausmoordenaars? De polemiek over de dood van Clemens XIV', in T. Verschaffel (ed.), *Koningsmoorden*, Leuven, Leuvense Universitaire Pers, 2000, 187-201.

10. A.J. Bernal, *Santos y beatos de la Compañía de Jesús: pequeñas biografías de los 48 santos jesuitas canonizados y de los 147 beatos jesuitas elevados al honor de los altares,* Medellín, [autor], 2001, 281 p.

11. W. Bangert: *A jezsuiták története* [The history of the Jesuits], Budapest, Osiris-JTMR, 2002, 483 p.

12. M. Batllori, 'La Companya de Jesús entre 1833 i 1945', in *Del Vuit-cents al Nou-cents: Balmes, Ehrle, Costa i Llobera, Casanovas: obra completa vol. XVI* , València, Climent editor, 2002, 523-556.

13. R. Bireley, 'The Jesuits and politics. Self-appraisal at papal behest 1645/46', in P. Burschel a.o. (eds.), *Historische Anstoße. Festschrift für Wolfgang Reinhard,* Berlin, Akademie, 2002, 315-325.

14. M. Massimi & L. Vilela e Souza, 'Il desiderio dell'oltremare nelle litterae Indipetae. Le condizioni psicologiche per l'azione nella narrativa di giovani gesuiti del sedicesimo secolo', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 3 (2002), 55-71.

15. F. Motta (ed.), *Anatomia di un corpo religioso: l'identità dei gesuiti in età moderna,* Bologna, Dehoniane, 2002, 525 p.

16. J.W. O'Malley, G.A. Bailey, S.J. Harris & T.F. Kennedy (eds.), *The Jesuits II: Cultures, sciences and the arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 905 p.

17. F. Torres Londoño, 'Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI', *Revista Brasileira de História* 22/43 (2002), 11-32.

18. L.M. Cuña Ramos, 'La Compagnia di Gesù sotto lo sguardo di Propaganda Fide, due documenti inediti dell'Archivio Privato di Gregorio XVI', *Commentarium Pro Religiosis et Missionariis* 84 (2003), 137-168.

19. V. Gómez-Oliver & J.M. Benítez, *31 jesuitas se confiesan: imago mundi,* Barcelona, Ediciones Península, 2003, 591 p.

20. T.E. Zeyen, *Jesuit Generals: a glimpse into a forgotten corner,* Scranton, University Press, 2003, 91 p.

21. W.V. Bangert, *Iezusu-kai no rekishi,* Tokyo, Istituto di Pensiero Medievale – Sophia University, 2004, 674 p.

22. S.F. Smith, *The suppression of the Society of Jesus,* ed. Joseph A. Munitiz, Leominster, Gracewing, 2004, 353 p.

23. J. Wright, *The Jesuits: missions, myths and histories,* London, Harper Collins Publishers, 2004, 334 p.

24. M. Alcalá, 'Juan Pablo II y la Compañia de Jesús', *Razón y Fe* 251 (2005), 393-410.

25. J. Burrieza Sánchez, 'La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)', *Investigaciones Históricas* 25 (2005), 85-116.

26. J. Brodrick, *Rozšíření jezuitů,* Olomouc, Refugium, 2005.

27. P. Lécrivain, *Les missions jésuites. Pour une plus grande gloire de Dieu,* Paris, Gallimard Découvertes, ²2005, 175 p.

28. D. Lormier, *Les Jésuites,* Paris, Édition de Vecchi, 2005, 158 p.

29. G. Mongini, 'Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)', in M. Firpo (ed.), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina,* Firenze, Olscki, 2005, 169-188.

30. W. Nisel, *Die Jesuiten in der Philatelie,* Rommerskirchen, Briktius, 2005, 145 p.

31. E.J. Alonso Romo (ed.), *Simon Rodrigues, Origen y progreso de la Compañía de Jesús,* Bilbao, Mensajero / Santander, Sal Terrae, 2005, 156 p.

32. J. Wright, *Los jesuitas. Una historia de los soldados de Dios,* Madrid, Debate, 2005, 363 p.

33. P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un Ordine religioso. La strategie culturali ed educative della Compania di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 231 p.

34. F.X. Clooney (ed.), *Jesuit postmodern: Scholarship, vocation, and identity in the 21st century,* Lanham MD, Lexington Books, 2006, 220 p.

35. J.P. Donnelly, *Jesuit writings of the early modern period,* Indianapolis, Hackett Publishing, 2006, 288 p.

36. A. Keller, *Sinn im Unsinn. Worüber Jesuiten lachen,* Würzburg, Echter, 2006, 92 p.

37. M. Lindeijer (red.), *De weg van de pelgrim. Jezuïeten en hun spiritualiteit,* Kampen, Kok, 2006, 224 p.

38. M. Müller, 'Die Jesuiten (SJ)', in F. Jürgensmeier & R.E. Schwerdtfeger, *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500-1700 (2),* Münster, Aschendorff, 2006, 193-214.

39. K.H. Neufeld, 'Einfacher Dienst. Die ersten Jesuiten und die Charakteristik ihres Wirkens', *Zeitschrift für katholische Theologie* 128 (2006), 153-168.

40. K.H. Neufeld, 'Kirche und Jesuiten. Echtes Gespür und Kritik', *Zeitschrift für katholische Theologie* 128(2006), 183-204.

41. G. de Rosa, *Gesuiti*, Roma, La Civiltà Cattolica / Torino, Elledici, 2006, 148 p.

42. G. De Schrijver, 'De jezuïeten onder curatele gesteld. De ingreep van Johannes Paulus II in de Orde', *Streven* 73 (2006), 526-536.

43. C. Vogel, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773): Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung*, Mainz, Philipp von Zabern, 2006, 433 p.

B. SPECIAL HISTORY

1. Saint Ignatius of Loyola

See also 726, 727.

44. R. Barthes, 'Loyolai Szent Ignác', in *Sade, Fourier, Loyola,* Budapest, Osiris, 2001, 141-193.

45. *A Zarándok. Loyolai Szent Ignác visszaemlékezése* [The Pilgrim. Memories of Saint Ignatius of Loyola], Budapest, Vigilia, 2001, 199 p.

46. A. Demoustier, 'Le respect amoureux. Un aspect de la vie mystique d'Ignace de Loyola', *Christus* 49 (2002), 353-361.

47. A. Németh, *Loyolai Szent Ignác az önmagát gyógyító kényszerbeteg* [Saint Ignatius of Loyola, the himself healing compulsory patient], Budapest, Medicina, 2002, 122 p.

48. J.M. Rambla, 'La memoria en el proceso humano-espiritual de Ignacio', *Manresa* 74 (2002), 125-136.

49. A. Ravier, *Ignác z Loyoly zakládá Tovaryšstvo Ježíšovo,* Velehrad, Refugium / Olomouc, Centrum Aletti, 2002.

50. V. Cárcel Ortí, 'San Ignacio de Loyola y la Compañía de Jesús', in *Breve historia de la iglesia en España,* Barcelona, Planeta, 2003, 195-197.

51. S. Thió de Pol, 'La experiencia de Dios reflejada en el Diario Espiritual de San Ignacio', *Manresa* 75 (2003), 27-36.

52. J.V.M. Welie, 'Ignatius of Loyola on medical education. Or: should today's Jesuits continue to run health sciences schools?', *Science and Medicine* 8 (2003), 26-43.

53. P. Endean, '*"The same Spirit is in everything". Towards a contemporary reading of Ignatius's rules for thinking with the Church', in* R. Crusz a.o. (eds.), *Encounters with the Word. Essays to honour Aloysius Pieris s.j.,* Colombo, The Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2004, 509-521.

54. D.L. Fleming, *Like the lightning. The dynamics of the Ignatian Exercises,* Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2004, 191 p.

55. Loyolai Szent Ignác, *Levelek* [Letters], Budapest, JTMR-EFO, 2004, 259 p.

56. F. de B. Medina, 'San Ignacio de Loyola y América', *Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica* 23 (2004), 299-322.

57. W.W. Meisner, 'Ignatius and Screwtape on discernment: a psychoanalytic reading', *Archiv für Religionspsychologie* 26 (2004), 75-115.

58. A. Pleshoyano, 'L'autobiographie et le journal intime comme contemplation rétrospective de Dieu. À propos d'Etty Hillesum et d'Ignace de Loyola', in F. Coppens (ed.), *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires, 2005, 281-305.

59. M. Altrichter (ed.), *Ignác z Loyoly. Souborné dílo. Duchovni cvičeni. Vlastní životopis. Duchovní deník*, Olomouc, Refugium, 2005, 470 p.

60. N. Bauer, 'Three perspectives on obedience. Benedict of Nursia, Ignatius of Loyola and the 1983 Code of Canon Law', *The Jurist* 65 (2005), 55-97.

61. D.L. Fleming, *Lessons from Ignatius*, Saint Louis, Review for Religious, 2005, 82 p.

62. J. Graffius (ed.), *The Rubens engravings of the life of St. Ignatius*, Stonyhurst, St. Omers Press, 2005, 115 p.

63. T. Hainthaler, 'Dorotheus von Gaza und Johannes Climacus bei Ignatius von Loyola. Einige Anmerkungen', in G. Gäde (ed.), *Hören - Glauben - Denken. Festschrift für Peter Knauer SJ zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Münster, LIT, 2005, 379-388.

64. F. Heiding (ed.), *Ignatius av Loyola, Andliga Övningar och tio brev*, Skellefteå, Artos & Norma, 2005, 274 p.

65. P. Knauer, "... für dat wahre Gespür in der streitenden Kirche": Ignatius von Loyola (1491-1556), in M. Delgado & G. Fuchs. (eds), *Die Kirchenkritik der Mystiker, Prophetie aus Gotteserfahrung. Band 2: Frühe Neuzeit*, Fribourg, Academic Press, 2005, 163-181.

66. M.A. Moreno, 'El sacerdocio de Ignacio de Loyola. Una posible caracterización', *Stromata 61* (2005), 35-46.

67. M. Ruiz Jurado, *El peregrino de la voluntad de Dios: biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, 236 p.

68. D. Salin, 'Der verborgene Gott. Von Ignatius von Loyola zu Charles de Foucauld', *Geist und Leben 78* (2005), 117-128.

69. P. Begheyn, 'An unknown illustrated life of Ignatius of Loyola by Petrus Firens (about 1609)', *Archivum Historicum Societatis Iesu* 75 (2006), 137-157.

70. C. de Dalmases, *Ignatius von Loyola. Versuch einer Gesamtbiographie*, München / Zürich / Wien, Neue Stadt, 2006, 302 p.

71. H. Feld, *Ignatius von Loyola, Gründer des Jesuitenordens. Eine Biographie,* Köln / Weimar / Wien, Böhlau Verlag, 2006, 483 p.

72. T. Gertler, S. Kessler & W. Lambert (eds.), *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart,* Freiburg i.Br. / Basel / Wien, Herder, 2006, 414 p.

73. J. Graffius, 'Rubens' illustrations for the Life of St Ignatius', *AHSI* 75 (2006), 243-248.

74. R. Haub, *Ignatius von Loyola. Gott in allen Dingen finden,* Kevelaer, Topos, 2006, 127 p.

75. L. Joos a.o. (ed.), *Freunde im Herrn: Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Peter Faber,* Würzburg, Echter, 2006, 160 p.

76. S. Kiechle & W. Lambert (eds.), *In allem - Gott / Ignatius von Loyola,* Würzburg, Echter, 2006, 95 p.

77. P. Knauer, *Hinführung zu Ignatius von Loyola,* Freiburg / Basel / Wien, Herder, 2006, 192 p.

78. W. Lambert, *Die Kunst der Kommunikation: Entdeckungen mit Ignatius von Loyola,* Freiburg / Basel / Wien, Herder, 2006, 316 p.

79. S. Leitner, 'Ignatius von Loyola, seine Spiritualität und Bedeutung', *Zeitschrift für katholische Theologie* 128 (2006), 169-182.

80. J. Martínez de Toda, 'María Villareal de Loyola, ¿presunta hija de Íñigo de Loyola? (Los Loyola de la Rioja del s. XVI)', *AHSI* 75 (2006), 325-360.

81. J. Roca, *Numismática Ignaciana,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu / Barcelona, Arxiv Historic S.J. Catalunya, 2006, 241 p.

82. M. Ruiz Jurado, 'Una nuova immagine di sant' Ignazio di Loyola', *La Civiltà Catolica* 157/3 (2006), 251-260.

83. M. Sievernich (ed.), *Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers. Mit Kupferstichen von Peter Paul Rubens und Jean Baptist Barbé,* Wiesbaden, Marix Verlag, 2006, 236 p.

84. T. Špidlík, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale,* Bruxelles, Éditions Lessius, 2006, 260 p.

2. Institute

85. A. de Jaer, *Together for mission: a spiritual commentary on the Constitutions of the Society of Jesus,* Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 2001, 197 p.

86. A. Bianchi (ed.), *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu,* Milano, Rizzoli, 2002, 343 p.

87. K. Bobková, 'Consuetudines Assistentiae Germaniae', *Bollettino dell' Istituto Ceco da Roma* 3 (2002), 91-114.

88. P. Cebollada, 'Consideraciones sobre el sacerdocio del jesuita', *Manresa* 74 (2002), 309-320.

89. J. García de Castro, 'Sacerdocio en ejercicio. Los primeros sacerdotes jesuitas', *Manresa* 74 (2002), 341-359.

90. L.M. Cuña Ramos, 'La Compagnia di Gesù sotto lo sguardo di Propaganda Fide. Due documenti inediti dell' archivio privato di Gregorio XVI', *Commentarium pro religiosis et missionariis* 84 (2003), 137-168.

91. J. Martínez de la Escalera, 'Mujeres jesuiticas y mujeres jesuitas', in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidad e cultura,* Porto, Universidade. Instituto de Cultura Portuguesa da Facultade de Letras / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2004, 369-383.

92. F.J. Martínez Naranjo, 'La búsqueda de la perfección cristiana en las Congregaciones jesuíticas (ss. XVI-XVII)', in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidad e cultura,* Porto, Universidade. Instituto de Cultura Portuguesa da Facultade de Letras / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2004, 171-187.

93. *Statútumok a Jézus Társaságának szerzetesi szegénységéről* [Statutes about monastic poverty of the Society of Jesus], Budapest, JTMR, 2004, 65 p.

94. E. Míssio, 'A dissimulação como virtude entre os jesuítas da Contra-Reforma', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 9 (2005), 121-131.

3. Spiritual Exercises

See also 985.

95. T. Lievens, *La transformation du vouloir dans l'expérience des Exercices Spirituels de Saint Ignace: enjeux pour l'ethique et la théologie morale,* [Paris], Centre Sèvres, 2000, 524 p.

96. J. García de Castro, *El Dios emergente. Sobre la consolación sin causa,* Bilbao, Mensajero / Santander, Sal Terrae, 2001, 359 p.

97. P.H. Kolvenbach, 'The ministry of Spiritual Exercises in Europe today', *Review of Ignatian Spirituality* 32 (2001), 19-28.

98. A. Ravier, *Guida agli Esercizi spirituali: per seguire da soli il metodo di sant'Ignazio,* Milano, Edizioni San Paolo, 2001, 222 p.

99. A. Albuquerque, 'La memoria en los Ejercicios. "Traer la memoria sobre ..." [50]: "Traer en memoria" [50], *Manresa* 74 (2002), 137-152.

100. R.A. Blake, '"City of the living God". The urban roots of the Spiritual Exercises', *Studies in the Spirituality of Jesuits* 34 (2002), 35 p.

101. C. García Hirschfeld, 'Espiritualidad de la pausa. La "repetición" en el texto de los Ejercicios. "Notando y haciendo pausa" [612]', *Manresa* 74 (2002), 153-166.

102. P.H. Kolvenbach, 'Les quatre relations dans les Exercices', *Revue de Spiritualité Ignatienne* 33/1 (2002), 25-32.

103. T. Lievens, 'Se laisser choisir pour choisir. Exercices spirituels de Saint Ignace et théologie morale', *Nouvelle revue théologique* 134 (2002), 79-93.

104. M. Ruiz Jurado, *Para encontrar la voluntad de Dios. Guía de Ejercicios Espirituales,* Madrid, BAC, 2002, 149 p.

105. A. Gagliardi, 'From the ignatian tradition. Requirements for the one giving and for the one receiving the exercises', *The Way* 42 (2003), 29-40.

106. J. Profit, 'The Spiritual Exercises of St. Ignatius and ecology', *Revista Portuguesa de Filosofia* 59 (2003), 853-859.

107. F.J. Ruiz Pérez, 'El placer en los Ejercicios espirituales ignacianos: algunas consideraciones', *Manresa* 75 (2003), 235-251.

108. R. Zas Friz de Col, 'L'autentica spiritualità ignaziana', *La Civiltà Cattolica* 154/III (2003), 392-402.

109. P. Endean, '"The same Spirit is in everything". Towards a contemporary reading of Ignatius's rules for thinking with the Church' in *Encounters with the Word. Essays to honour Aloysius Pieris s.j.,* Colombo, The Ecumenical Institute for Study and Dialogue,2004, 509-521.

110. T. Muldoon, *The Ignatian workout: Daily Spiritual Exercises for a healthy faith,* Chicago, Jesuit Way, 2004, 210 p.

111. M. Silf, *Companions of Christ. Ignatian spirituality for everyday living,* Norwich, Canterbury Press, 2004, 115 p.

112. M. Blickman (ed.), *Theorie & praktijk van de Geestelijke Oefeningen. Bijdragen in seminarie en intervisie verzameld,* Hilversum, n.p., 2005, 104 p.

113. F. Genn, 'Eine Theologie aus dem Geist der ignatianischen Exerzitien', *Internationale Katholisches Zeitschrift Communio* 34 (2005), 186-201.

114. H. Kawanaka, *'Comunicación'. Die trinitarisch-christozentrische Kommunikationsstruktur in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola,* Frankfurt am Main, Knecht, 2005, 400 p.

115. P. Lécrivain, 'Les exercices spirituels d'Ignace de Loyola, un chemin de liberté', *Le Supplément* 234 (2005), 71-86.

116. G. Perret, 'La composition de lieu [Dans la prière, se rendre présent]', *Christus 52* (2005), 228-235.

117. N. Vaney, *Christ in a grain of sand. An ecological journey with the Spiritual Exercises,* Notre Dame IN, Ave Maria Press, 2005, 191 p.

118. H. Zollner, 'Il discernimento ignaziano degli spiriti', *La Civiltà Cattolica* 156/III (2005), 238-250.

119. H. Zollner, 'Zunahme an geistlicher Tröstung (EB 316). Wesen und Kriterien der ignatianischen "Unterscheidung der Geister"', *Geist und Leben* 78 (2005), 264-279.

120. A. Demoustier, *Les Exercises Spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte,* Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2006, 521 p.

121. R. Haub & B. Paal, *Die Exerzitien des heiligen Ignatius. Bilder und Betrachtungen,* Würzburg, Echter, 2006, 119 p.

122. C. Herwartz, *Auf nackten Sohlen: Exerzitien auf der Straße,* Würzburg, Echter, 2006, 79 p.

123. P. Knauer, 'Freundschaft in den Geistlichen Übungen und in den Satzungen des Jesuitenordens', *Geist und Leben* 79 (2006), 331–345.

124. R.T. Sears & J.A. Bracken, *Self-emptying love in a global context. The Spiritual Exercises and the environment,* Eugene OR, Cascade Books, 2006, 94 p.

4. Spirituality

125. F. Motta, 'La politica degli istanti ultimi. Morte, santità, autorità nella devozione gesuitica del secolo XVII', *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 13 (2000), 217-273.

126. W. Lambert, 'Das Gewicht der Seele - ist die Liebe. Über die Herzmitte ignatianischer Spiritualität', *Geist und Leben* 74 (2001), 241-255.

127. A. Spadaro, 'Desiderio di Dio e discernimento: il contributo della spiritualità ignaziana', *Civiltà cattolica* 152/III (2001), 379-389.

128. *Actualité de la mystique ignatienne,* Paris, Médiasèvres, 2001, 108 p.

129. M.C.A. Astorga, 'Ignatian discernment: A critical contemporary reading for Christian decision making', *Horizons* 32 (2002), 72-99.

130. A. Gagliardi, 'Una via per andare a Dio. Esposizione della dottrina spirituale della Compagnia di Gesù dedicata ai Padre e ai Fratelli affinché possano conoscerla perfettamente', *Appunti di Spiritualità* 56 (2002) 134 p.

131. P. Endean, 'The ignatian spirituality of the way', *The Way* 42 (2003), 7-21.

132. C. Grondin, 'Ignatian identity in transition', *The Way* 42 (2003), 32-43.

133. H. Rodrígez, 'Aportes de San Ignacio para una espiritualidad del conflicto', *Manresa* 75 (2003), 295-304.

134. P. Arrupe, 'La consécration de la Compagnie au Sacré-Coeur de Jésus et la vision de La Storta', *Vies consacrées 76* (2004), 150-156.

135. R. García Mateo, 'La cooperación salvífica de María en la espiritualidad de Ignacio de Loyola', *Carthaginensia* (2004), 185-204.

136. M.C.A. Astorga, 'Ignatian discernment: A critical contemporary reading for Christian decision making', *Horizons. The Journal of the College Theology Society* 32 (2005), 72-99.

137. W.A. Barry & R.G. Doherty, *Ignatius achterna. Leven van creatieve spanningen,* Averbode, Altiora, 2005, 136 p.

138. D.L. Fleming, *Discipleship and its foundations. A Jesuit retreat,* Saint Louis, Review for Religious, 2005, 91 p.

139. B. Mendibourne, *Lire la Bible avec Ignace de Loyola,* Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2005, 252 p.

140. M. Ruiz Jurado, 'Espíritu misional de la Compañía de Jesús', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 17-42.

141. J. Haers a.o. (reds.), *De Heer van de vriendschap,* Averbode, Altiora, 2006, 276 p.

5. Pastoral Activities

142. *Everybody's challenge: essential documents of Jesuit Refugee Service 1980-2000*, Roma, JRS, 2000, 155 p.

143. D. Coghlan, 'Ignatian teamwork. An emergent framework from the Instructions for the team at Trent', *Review of Ignatian Spirituality* 32 (2001), 65-73.

144. M. Scaduto, 'The early Jesuits and the road', *The Way* 42 (2003), 71-84.

145. M. Sievernich, 'Theological trends. Jesuit theologies of mission', *The Way* 42 (2003), 44-58.

146. J. De Weerdt, 'Van Loyola naar Javier: voettocht voor jongeren tussen 18 en 30 jaar', in L. Boeve, *God hoe voelt dat?,* Leuven, Davidsfonds, 2003, 22-32.

147. F.J. Gómez Díez, 'La indiferencia y el poder: el éxito del apostolado ignaciano', *Mar Oceana* 17 (2004), 97-114.

148. F. Sanches Martíns, 'Ministério da Palavra na Companhia de Jesus entre os séculos XVI-XVIII', *Via Spiritus* 11 (2004), 179-198.

149. L. Larivera, '25 anni del Jesuit Refugee Service', *La Civiltà Cattolica* 156/IV (2005), 488-494.

150. M. Sievernich, 'La misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 265-287.

151. E. López & J. Haers, 'Politieke mystici en 'mestizo'-vergeving. Vijfentwintig jaar Jesuit Refugee Service', *Streven* 73 (2006), 496-511.

152. A. Sugijopranoto a.o. (eds.), *Remembering 25 years Jesuit Refugee Service Asia Pacific 1980-2005,* Bangkok, Jesuit Refugee Service Asia Pacific, 2006, 234 p.

6. Cultural Activities

6a. Pedagogy

153. G. Baffetti, 'Scienza e valori nella pedagogia dei gesuiti', in L. Strappini (ed.), *I luoghi dell'immaginario barocco,* Napoli, Liguori, 2001, 181-188.

154. P. Baquero Lazcano, 'La educación jesuita y el humanismo cristiano', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 165-173.

155. P.H. Kolvenbach, 'A universidade jesuíta à luz do carisma inaciano', *Brotéria* 153 (2001), 723-741.

156. J. Montero Tirado, 'El aprendizaje de la experiencia en la pedagogía Ignaciana', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 121-164.

157. C.E. Paulí, 'El liberalismo positivista y la pedagogía ignaciana', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 175-188.

158. N. Dallabrida, 'Moldar a alma plástica da juventude: a *Ratio Studiorum* e a manufactura de sujeitos letrados e católicos', *Brotéria* (2002), 451-466.

159. O. Hufton, 'Every tub in its own bottom: funding a Jesuit college in Early Modern Europe', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 5-23.

160. J. Loach, 'Revolutionary pedagogues? How Jesuits used education to change society', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 66-85.

161. F.J. Martínez Naranjo, 'Aproximación al estudio de la congregaciones de estudiantes en los colegios de la Compañía de Jesús durante la Edad Moderna', *Revista de Historia Moderna* 20 (2002), 227-250.

162. L. Testa, 'Aspetti pedagogici della formazione: la pedagogia della Compagnia di Gesù', in *Fondazione e primo sviluppo del Seminario Romano (1565-1608),* Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, 463-579.

163. C. Vasoli, 'La Compagnia di Gesù e i suoi collegi', in his *Le filosofie del Rinascimento,* Milano, Bruno Mondadori, 2002, 495-502.

164. J.M.M. Lopes, 'Pedagogia inaciana', *Brotéria* 157 (2003), 223-236, 353-364.

165. V. Infantes, 'Las escuadras pueriles de San Ignacio. Textos docentes y técnicas pedagógicas de la Compañía de Jesús', in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidad e cultura,* Porto, Universidade. Instituto de Cultura Portuguesa da Facultade de Letras / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2004, 563-579.

166. D. Julia, 'Entre universel et local. Le collège jésuite à l'époque moderne', *Paedagogica Historica 40*(2004), 15-31.

167. J. Meier, '... y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín a cantar'. La importancia de la música en las misiones de los jesuitas', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 69-86.

168. K. Bobková-Valentová, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia,* Praha, Univerzita Karlova, 2006, 280 p.

6.b. Ecclesiastical Sciences

169. J.M. Baumgarten, 'Sprache - mach - Bilder oder Bild - macht Sprache? Die jesuitische Theologie der 'visibilitas' zwischen ästhetischer Individualisierung und politischer Disziplinierung', in J. Deventer a.o. (eds.), *Zeitenwenden: Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus,* Münster, Lit, 2002, 229-245.

170. R. Ariew, 'Descartes and the Jesuit. Doubt, novelty, and the eucharist', in M. Feingold (ed.), *Jesuit science and the republic of letters,* Cambridge MA / London, The MIT Press, 2003, 157-194.

171. E. Grant, 'The partial transformation of medieval cosmology by Jesuits in the sixteenth and seventeenth centuries', in M. Feingold (ed.), *Jesuit science and the republic of letters,* Cambridge MA / London, The MIT Press, 2003, 127-155.

172. A. Jendorff, 'Römischer Katholizismus als Kulturtransfersystem: Die Gesellschaft Jesu und die Implementierung tridentinischer Religionskultur', in T. Fuchs & S. Trakulhun (eds.), *Das eine Europa und die Vielfalt der Kulturen. Kulturtransfer in Europa 1500-1850,* Berlin, Berliner Wissenschatfsverlag, 2003, 109-135.

173. B. Natonski, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wirku: nauczanie i pismiennictwo*, Kraków, Wyzsza Szkola Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatiuanum" / Wydawnictwo WAM, 2003, 282 p.

174. V. Lavenia, 'Le fortune del vincolo morale. La casistica: i gesuiti', in *L'infamia e il perdono: tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna,* Bologna, Il mulino, [2004], 339-347.

175. P.R. de Pacheco, 'Experiência como fator de conhecimento na psicologia-filosófica aristotélico-tomista da Companhia de Jesus (séculos XVI-XVII)', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 7 (2004), 58-87.

6.c. Profane Sciences

176. A. Romano, 'Teaching mathematics in Jesuit schools: program, courses content, and classroom practices', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 355-370.

177. A. Romano, 'Science et mission: le cas jésuite', *Archives internationales d'histoire des sciences* 52, 148 (2002), 69-226.

178. W.A. Wallace, 'Jesuit influences on Galileo's science', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 314-335.

179. A. Romano, 'Réflexions sur la construction d'un champ disciplinaire. Les mathématiques dans l'institution jésuite à la Renaissance', *Paedagogica Historica* 40 (2004), 245-259.

180. J.V.M. Welie & J. Lee Kissell (eds.), *Jesuit health sciences & the promotion of justice: a invitation to a discussion,* Milwaukee, Marquette University Press, 2004, 265 p.

181. U. Baldini, 'La cronologia come scienza e la Compagnia di Gesù: secoli XVI-XVIII', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 59-97.

182. G. Bishop, *Jesuit pioneers of modern science and mathematics,* Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 2005, 246 p.

183. L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 240 p.

184. E. Corsi, 'Furor matematicus: Immagini e prospettiva nell' apostolato intellettuale della Compagnia di Gesù', in M. Scarpari & T. Lippiello (eds.), *Caro Maestro ... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno,* Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2005, 393-402.

185. S.J. Harris, 'Jesuit scientific activity in the overseas missions, 1540-1773', *Isis* 96 (2005), 71-79.

186. I.A. Kelter, 'The refusal to accommodate: Jesuit exegetes and the Copernican system', in E. McMullin (ed.), *The Church and Galileo,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, 38-53.

187. D.C. Smolarski, *Jesuits on the moon. Seeking God in all things... even mathematics!,* St. Louis, Seminar on Jesuit Spirituality, 2005, 42 p.

188. W. Derkse, 'Jezuïeten in de exacte wetenschappen: een vruchtbare combinatie', *Streven* 73 (2006), 550-559.

189. I. Nuñez de Castro, 'De la amistad y desencuentro de Galileo con los Jesuitas', *Archivo Teológico Granadino* 68 (2005), 59-109.

6d. Literature

190. J.V. Blanchard, 'Optique et rhétorique au XVIIe siècle: de l'ekphrasis jésuite au fragment pascalien', in *Recherches des jeunes dix-septiémistes*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 2000, 149-160.

191. É. Knapp, 'Az emblematika oktatásának forrásai a magyarországi jezsuita kollégiumokban' [Sources of emblematic education in the Hungarian Jesuit colleges], *Magyar Könyvszemle* 116 (2000),1-26.

192. D. van Brederode, *Mensen met een hobby,* Amsterdam, Querido, 2001, 404 p.

193. J.M. Valentin, *Les jésuites et le théâtre (1554-1680): contribution à l'histoire culturelle du monde catholique dans le Saint-Empire romain germanique,* Paris, Desjonquères, 2001, 752 p.

194. C. Brunetto, *La formazione dell'allievo-attore nel teatro dei gesuiti,* Roma, Università degli Studi Roma Tre, 2002, 185 p.

195. P. Burke, 'The Jesuits and the art of translation in Early Modern Europe', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 24-32.

196. G.R. Dimler, 'Jesuit emblem books: an overview of research past and present', in M. Bath a.o. (eds.), *Emblem studies in honour of Peter M. Daly,* Baden-Baden, Valentin Koerner, 2002, 63-121.

197. G. Arledler, 'Attualità del teatro barocco dei gesuiti', *La Civiltà cattolica* 154 (2003), 605-611.

198. L. Strappini, *La tragedia del buffone: percorsi del comico e del tragico nel teatro del XVII secolo,* Roma, Bulzoni, 2003, 335 p.

199. J.V. Blanchard, *L'optique du discours au XVIIe siècle: de la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal),* Québec [City], Université de Laval, 2005, 307 p.

200. G.R. Dimler, *The Jesuit emblem: bibliography of secondary literature with select commentary and descriptions,* New York, AMS Press, 2005, 241 p.

201. R. Ferstl, *Zapálení jezuité,* Praha, Egmont, 2005, 109 p.

202. A. Maranini, *Emblemi d'amore dal Petrarca ai gesuiti,* Bologna, Libreria Bonomo, [2005], 141 p.

203. P. Shore, 'Baroque drama in Jesuit schools of central Europe, 1700-1773', *History of Universities* 20 (2005), 146-179.

204. T. Spengler, *Der Maler von Peking. Roman,* Berlin, Berliner Taschenbuch Verlag, 2006, 218 p.

6.e. Arts

205. E. Hénin, 'L'Enfant Jésus au milieu des docteurs, une image de la parole au XVIIe siècle: à propos d'une "ekphrasis" jésuite d'un tableau de Stella', *Gazette des Beaux-Arts,* juillet-août 2000, 31-48.

206. A.R.G. de Ceballos, *La arquitectura de los jesuitas,* [Madrid], Edilupa Ediciones, 2002, 121 p.

207. P. Davidson, 'The Jesuit garden', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 86-107.

208. R. Dekoninck, 'Quand l'oeuil écoute: l'image-temps jésuite', *Interfaces* 19-20 (2002), 153-172.

209. F. Körndle, 'Between stage and divine service: jesuits and theatrical music', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 479-497.

210. M. Zampelli, "*Lascivi spettacoli*': Jesuits and the theatre (fiom the Underside)', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II : Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 550-572.

211. J.W. O'Malley & G.A.Bailey (eds.), *The Jesuits and the Arts 1540-1773,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2003, 477 p.

212. G. Sale (ed.), *L'art des jésuites,* Paris, Édition Mengès, 2003, 318 p.

213. D. Sobrón, 'Los jesuitas y la arquitectura', in *Arte como trascendencia: escritos sobre arquitectura y arte,* Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003, 17-68.

214. G. Zanlonghi, 'La psicologia e il teatro nella riflessione gesuitica europea del Cinque-Seicento', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 4 (2003), 61-85.

215. R. Dekoninck, 'Chercher et trouver Dieu en toutes choses: méditation et contemplation florale jésuite', in P. Choné & B. Gaulard (eds.), *Flore au paradis. Emblématique et vie religieuse aux XVIe et XVIIe siècles,* Glasgow, Glasgow Emblem Studies, 2004, 97-110.

216. R. Dekoninck, 'La passion des images. La traversée des images jésuites entre Ancien et Nouveau Monde', *De zeventiende eeuw* 21 (2005), 49-63.

217. F. García Gutiérrez, *Aspectos del arte de la Compañía de Jesús,* Sevilla, Ediciones Guadalquivir, 2006, 184 p.

218. J. Koenot, 'Jezuïeten in de wereld van de hedendaagse kunst', *Streven* 73 (2006), 537-549.

7. Polemical Writings

219. J.R. Fanlo, 'Les chambres des médiations: l'imagination dans la polémique anti-jésuite, d'Etienne Pasquier à Agrippa d'Aubigné', *Littératures classiques* 45 (2002), 91-108.

220. J.E. Franco & C. Vogel, 'Os "Monita Secreta". História de um best-seller antijesuitico', *Brotéria* 154 (2002), 473-514.

221. S. Pavone, 'Between history and myth: *The Monita secreta Societatis Iesu', in* J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 50-65.

222. J.R. Solano Durán, *Dos tipos de ética: la polémica moral entre Pascal y los Jesuitas a raiz de las Cartas a un provincial,* Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003, 255 p.

223. J.A. Ferrer Benimeli, 'Masones y jesuitas: el secreto del mito o el mito del secreto', in M. García Fernández & M. Sobaler Seco (eds.), *Estudios en homenaje al Profesor Teófanes Egido,* I, [Valladolid], Junta de Castilla y León, 2004, 151-166.

224. S. Tutino, 'Notes on Machiavelli and Ignatius Loyola in John Donne's "Ignatius his conclave" and "Pseudo-Martyr"', *English Historical Review* 119 (2004), 1308-1321.

225. L. Malusa & L. Mauro, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti: il Gesuita Moderno al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852) da documenti inediti,* Milano, Franco Angeli, 2005, 255 p.

226. S. Pavone, *The wily Jesuits and the Monita Secreta. The forged secret instructions of the Jesuits,* St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 2005, 250 p.

II. COUNTRIES

A. AFRICA

227. M. Czerny, 'De jeugd van Afrika moet leven! Over de inzet van jezuïeten in de strijd tegen Aids', *Streven* 73 (2006), 492-495.

Congo (Democratic Republic of)

228. C. Mulewu Munuma, 'Oblats et Jésuites au service des prisons de Makala et de Kikwit en République Démocratique du Congo', *Vie Oblate Life* 61 (2002), 365-398.

229. A. N'teba, *Genèse et évolution de la mission jésuite de Kinguna 1927-1961. Jésuites et Franciscaines Missionaires de Marie au Kwango,* Roma, [licentiate], 2003, 137 p.

Kenya

230. C. McGarry, 'Hekima College. The first twenty years, 1984-2004', *Hekima Review* 32 (2004), 87-93.

Mozambique

See 823.

South Africa

231.F.A. da Cruz Correia, 'Expulsão e regresso dos jesuítas à Missão da Zambézia', *Brotéria* 153 (2001), 759-776.

Zambia

232. P. Desmarais, 'Zambia. Revuelo jesuita ante los alimentos modificados genéticamente', *Razón y Fe* 247 (2003), 309-310.

B. AMERICA

See also 56, 833.

233. J. del Rey Fajardo, 'El alma de la Ratio Studiorum y el ambito americano', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 33-57.

234. P. Sada, 'La Ratio Studiorum hoy en América Latina: su actualización y sus retos', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 85-119.

235. M. Sievernich, 'Die Jesuitenmissionen in Amerika (16. bis 18. Jahrhundert). Ein Überblick über die neuere Forschung', *Theologie und Philosophie* 76 (2001), 551-567.

236. C. Vásquez, 'La Ratio: sus inicios desarrollo y proyección', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 59-83.

237. *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 188 p.

238. F.J. Gómez Díez, 'El modelo misionero americano: costumbres, virtudes y problemas de la comunidad jesuita en la segunda mitad del siglo XIX', *Mar Oceana* 10 (2002), 17-46.

239. E. Villalba Pérez, *Consecuencia educativas de la expulsión de los jesuitas de América,* Madrid, Universidad Carlos III. Editorial Dykinson, 2003, 246 p.

241. P. Broggio, *Evangelizzare il mondo: le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII),* Roma, Carocci Editore, 2004, 364 p.

242. J.M. González Ochoa, 'La conquista espiritual de los indios: los jesuitas', in *Atlas histórico de la América del descubrimiento,* Madrid, Acento Editorial, 2004, 290-293.

243. J. Klaiber, 'The Jesuits in Latin America. Legacy and current emphases', *International Bulletin of Missionary Research* 28 (2004), 63-67.

244. M. Křížová, *Ciudad ideal en el desierto: proyectos misionales de la Compañía de Jesús y la Iglesia Morava en la América colonial,* Praga, Karolinum, 2004, 281 p.

245. J. Meier, 'Las contribuciones de jesuitas centroeuropeos al conocimiento de las culturas indígenas al desarrollo de las misiones', *Yachay* 21 (2004), 33-44.

246. C. Vogel, 'Das Thema der südamerikanischen Jesuitenmission in der europäischen Publizistik im Vorfeld der Ordensaufhebung', in R. Decot (ed.), *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert,* Mainz, Von Zabern, 2004, 139-160.

247. J. Andrés-Gallego (ed.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: impacto en América de la expulsión de los jesuítas,* Madrid, Fundación Ignacio Laramendi, [2005], 220 p.

248. F.J. Gómez Díez (ed.), *La Compañía de Jesús en la América Española (siglos XVI-XVIII),* [Madrid], Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria, 2005, 206 p.

249. J.J. Hernández Palomo & R. Moreno Jeria (eds.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias,* Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005, 287 p.

250. M. Marijnen, 'Missionarissen en menseneters. Jezuïeten in de regenwouden van Zuid-Amerika', *Spiegel Historiael* 40 (2005), 258-263.

251. L. Millones Figuera & D. Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el nuevo mundo,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2005, 349 p.

252. R. Moreno Jeria, 'Metodología misional jesuita en la periferia austral de America', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 239-263.

253. F. del Pino Díaz, 'Los métodos misionales jesuitas y la cultura de 'los otros'', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 43-68.

254. N.P. Cushner, *Why have you come here? The Jesuits and the first evangelization of native America,* New York, Oxford University Press, 2006, 270 p.

Argentina

255. S.E. Mata de López, 'Los conchabados. El trabajo en las estancias y haciendas jesuíticas. El salario en las propietades de los jesuitas, in *Tierra y*

poder en Salta: el noroeste argentino en vísperas de la indipendencia, Sevilla, Diputación, 2000, 288-303.

256. C. López, *Con la cruz y con el dinero: los jesuitas del San Juan colonial,* San Juan, Editorial Fundación Universidad, 2001, 339 p.

257. H. Saravia, 'Homenaje a los 400 años de trabajo pastoral de la Compañía de Jesús en Córdoba, Argentina', in *La Ratio Studiorum en America Latina. Su vigencia en la actualidad,* Córdoba, Universidad Católica, 2001, 23-31.

258. J. De Mesa, 'Le modèle romain et son évolution de Bogotá à Córdoba: églises et collèges jésuites', in E. Pommier (ed.), *Les soleils du baroque,* Paris, Les Édition de Paris / L'Union Latine, 2002, 211-235.

259. L. Bartusz-Dobozi, *Jezsuiták és conquistadorok harca az indiánokért a XVI-XVIII. században* [Battle of Jesuits and Conquistadores for the Indians in 16-18th centuries], Budapest, Szent Gellért, [2003], 109 p.

260. R. Hernández Asensio, 'Caciques, jesuitas y chamanes en la frontera sur de Buenos Aires (1740-1753)', *Anuario de Estudios Americanos* 60-I (2003), 77-108.

261. R. Hernández Asensio, 'Como mies en la piedra... La aventura jesuita del sur de Buenos Aires (1739-1753)', *Trocadero* 14-15 (2003), 107-124.

262. E.J.A. Maeder, *Misiones: historia de la tierra prometida,* Buenos Aires, Eudeba, 2004, 219 p.

263. Y. de Mendieta, *La Mision Nahuelhuapi 1670-1717,* San Carlos de Bariloche, Mendieta, 2005, 366 p.

Bolivia

264. B. Fischermann, 'Los Rojas artesanos y sacerdotes cruceños en la chiquitania', in *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 141-150.

265. T. Gisbert, ' El arte misional, el barroco y las tierras altas', in *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 79-90.

266. W.J. Matienzo Castillo, 'El colegio jesuita de Tarija y las misiones de Chiquitos', in *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 181-209.

267. P. Nawrot, 'Producciones de Opera en las Reducciones jesuíticas (Dato acerca de la transcripción de la ópera *San Francisco Xavier* del Archivo Musical de Chiquitos, Bolivia)', in *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 65-78.

268. P. Querejazu, 'La imagineria en Chiquitos', in *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 91-139.

269. S. Saavedra Aguilar, *Urbanismo y arquitectura in Chiquitos: aplicación pragmática de principios europeos a las misiones jesuíticas de América del Sur,* La Paz, Aguilar, 2000, 110 p.

270. *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música: III reunión científica 10 y 11 de agosto de 2000,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 209 p.

271. J. Mendoza & E. Kühne, 'Noticias del Archivo Misional de Concepción', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 7 (2001), 159-164.

272. S. Falkinger, 'Porque somos cristianos no somos salvajes', in V. Rondón (ed.), *Mujeres negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2002, 144-159.

273. E. Jordá Arias, 'Historia de la Iglesia en el Vicariato del Beni-Bolivia (1675-2000). Época de las misiones jesuíticas (1675-1767)', *Yachay* 19 (2002), 139-153.

274. W.J. Matienzo Castillo, 'La capilla musical del colegio jesuita de Tarija', in V. Rondón (ed.), *Mujeres negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2002, 124-132.

275. C. Radding, 'Al son de las flauta: género y los ritmos de trabajo en las misiones de Chiquitos', in V. Rondón (ed.), *Mujeres negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2002, 133-143.

276. D. Hüser, 'Federkronen zur grösseren Ehre Gottes. Volksreligiosität in Mojos (Bolivien)', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005), 195-211.

Brazil

See also 749, 800, 919, 1111.

277. M.K. Lee, 'The arts of proselysation. Music as mediator of Jesuit-amerindian encounters in early colonial Brazil 1549-1579', *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional do Portugal* 6 (2000), 149-172.

278. J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619-1768,* Stuttgart, Heinz, 2000, 358 p.

279. D. Alden, 'The gang of four and the campaign against the Jesuits in eighteenth-century Brazil', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 707-724.

280. C. De Castelnau-L'Estoile, 'The uses of shamanism: evangelizing strategies and missionary models in Seventeenth-Century Brazil', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 616-637.

281. E.B.B. Fernandes, 'O movimento do aldeamento jesuítico de São Barnabé – jogo entre culturas, *Estudos Ibero-Americanos* 29 (2003), 37-51.

281a. F. Amado Aymoré, 'Ciência Amazônica. Zu den wissenschaftlichen Leistungen zentraleuropäischer Jesuiten im kolonialen Brasilien', in: R. Decot (ed.), *Expansion und Gefährdung. Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert,* Mainz, Von Zabern, 2004, 19-40.

282. A. Ferreira Jr. & M. Bittar, 'Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI', *Educação & Sociedade* 25 (2004), 171-195.

283. J.C. Laborie, 'Une mission en terre cannibale: Les premiers jésuites au Brésil (1549-1568)' in *Transversalités,* Paris, Institut Catholique de France, 2004, 113-129.

284. R. Ruiz González, 'El modelo jesuítico frente a las experiencias producidas por la práctica de la catequesis en el Brasil colonial', *Revista de Indias* 64 (2004), 485-502.

285. P. Downes, 'Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 151-186.

286. J. Meier & F. Amado Aymoré, *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: Brasilien (1618-1760),* Münster, Aschendorff, 2005, 356 p.

Canada

287. T. Abé, 'What determined the content of missionary reports? The Jesuit Relations compared with the Iberian Jesuit accounts', *French Colonial History* 3 (2002), 69-84.

288. S. Dussault, 'L'homme à chapeau, le grand-esprit et l'anichenabé: Ojibwas et Jésuites au Canada-Ouest, 1843-1852', *Recherches amérindiennes au Québec* 32 (2002), 39-52.

289. R. Chilla, F. Deák & L. Kovács (eds.), *Magyarok Nagyasszonya Egyházközség 1928-2003* [Parish of Our Lady of the Hungarians 1928-2003], Montreal, Magyarok Nagyasszonya Egyházközség, [2003], 60 p.

290. A. Greer, '*Conversion and identity. Iroquois Christianity in seventeenth-century New France*', in K. Mills & A. Grafton (eds.), *Conversion. Old worlds and new,* Rochester NY, University of Rochester Press, 2003, 175-198.

291. O. Servais, 'Anishinaabeg et missionnaires jésuites dans la région des Grands Lacs nord-américains, 1842-1909. Stratégies et conversion et résistances indiennes', in J. Pirotte (ed.), *Résistances à l'évangélisation. Interpretations historiques et enjeux théologiques,* Paris, Karthala, 2004, 233-255.

292. J. Steckley (ed.), *De religione. Telling the seventeenth-century Jesuit story in Huron to the Iroquois,* Norman, University of Oklahoma Press, 2004, 213 p.

293. A. Greer, *Mohawk saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits,* New York, Oxford University Press, 2005, 249 p.

294. D. Lary, 'Faith and war; Eyewitness to the Japanese invasion of China; Quebec's Jesuit priests', *Modern Asian studies* 39 (2005), 817-843.

295. A. Miklósházy, 'Magyar egyházközösségek Kanadában' [Hungarian parishes in Canada], in *A tengeren túli emigráns magyar katolikus egyházi közösségek rövid története Észak- és Dél-Amerikában valamint Ausztráliában* [Short history of overseas emigrant Hungarian Catholic Church communities in North- and South America and Australia], Toronto, 2005, 69-123.

296. O. Servais, *Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre XVIIe-XXe siècles,* Paris, Karthala, 2005, 662 p.

297. D. Bordeleau Pepin, *Ignace de Loyola, François Xavier, Pierre Favre: les compagnons jésuites en Nouvelle-France,* [Montréal], Éditions du Long-Sault, 2006, 164 p.

298. M. Dessein, *Vivere in desertis locis. Perceptie en toe-eigening van de ruimte door de jezuïeten in Canada, Paraguay en Mexico 1610-1650,* Leuven, [licentiate], 2006, 172 p.

Chile

299. V. Rondón, 'Nuevas perspectivas sobre música y teatro jesuítico en el espacio colegial a fines del siglo 17 y comienzos del 18: fuentes españolas y alemanas recientemente descubiertas en Chile', in *Misiones de Chiquitos: Festival Internacional de Música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 37-63.

300. V. Rondón, 'Sung catechism and college opera: two musical genres in the Jesuit evangelization of colonial Chile', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 498-511.

Colombia

301. L. de G.F. González, 'Institucionalización del tema ambiental en la Universidad Javeriana', *Theologica Xaveriana* 51 (2001), 625-630.

302. J. De Mesa, 'Le modèle romain et son évolution de Bogotá à Córdoba: églises et collèges jésuites', in E. Pommier (ed.), *Les soleils du baroque,* Paris, Les Édition de Paris / L'Union Latine, 2002, 211-235.

303. G. Duque, 'Teología en Colombia: la escuela jesuita', *Theologica Xaveriana* 54 (2004), 693-706.

304. A.Gutiérrez, 'Gloria y tragedia del primer rector de Santa Fe', *Theologica Xaveriana* 54 (2004), 629-649.

305. E.A. Ramírez, 'Implementación de la Ratio studiorum en la Colegio San Bartolomé, 1604-1767', *Theologica Xaveriana* 54 (2004), 651-677.

306. J. del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Cartagena de Indias 1604-1767,* Bogotà, Centro Editorial Javeriano, 2004, 371 p.

307. J. del Rey Fajardo, *La "Facultad de lenguas" en la Javeriana colonial y sus profesores,* Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Archivo Histórico Javeriano, 2004, 206 p.

Ecuador

See also 285, 739.

308. J. Jouanen & J. Villalba F., *Historia de la Compañía de Jesús en la república del Ecuador 1850-1950,* Quito, [Provincia de la Compañía del Ecuador], 2003, 856 p.

El Salvador

309. J.M. Tojeira, 'Jesuítas assassinados em El Salvador: a odisseia dum julgamento', *Bróteria* 153 (2001), 921-928.

French Guyana

See 1122.

Haiti

310. F. Kawas, *L'histoire des jésuites en Haïti aux XVIII*[e] *et XX*[e] *siècles (1704-1763, 1953-1964),* Paris, L'Harmattan, 2006, 343 p.

Mexico

311. E. Recéndez Guerrero, *Zacatecas. La expulsión de la Compañía de Jesús y sus consecuencias,* México, Universidad Autónoma de Zacatecas / Instituto Zacatecano de Cultura, 2000, 180 p.

312. B. Hausberger, 'Vida cotidiana en las misiones jesuitas en el noroeste de México', *Iberoamericana* 2/5 (2002), 121-135.

313. A. Ortíz Islas a.o., *Ad maiorem Dei gloriam. La Compañía de Jesús promotor del arte,* México, Universidad Iberoamericana, 2003, 271 p.

314. J. de la Cruz Pacheco Rojas, *El colegio de Guadiana de los jesuitas, 1596-1767,* México, D.F., Plaza y Valdés, 2004, 175 p.

315. J.J. Hernández Palomo, 'Acción misionera y espacio en México: un proyecto de división provincial', in P. Hernández a.o. (eds.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767. Cambios y permanencias,* Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 2005, 87-115.

316. E.M. St. Clair Segurado, *Flagellum iesuitarum: la polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767),* San Vicente del Raspeig, Universidad de Alicante, 2004, 125 p.

317. A. Romano, 'Les premiers enseignements scientifiques en Nouvelle Espagne: Mexico entre Alcala, Messine et Rome', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 181-204.

318. E.M. St. Clair Segurado, *Expulsión y exilio de la Provincia jesuita mexicana 1767-1820*, San Vicente del Raspeig, Universidad de Alicante, 2005, 475 p.

Paraguay

319. M.O. Clemente Ferreira, 'As partidas do Sul: as dificultades', in *O Tratado de Madrid e o Brasil Meridional: os trabalhos demarcadores das Partidas do Sul e a sua produção cartográfica (1749-1761),* Lisboa, Commissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, 206-214.

320. J.A. Ferrer Benimeli, 'La expulsión de los jesuitas de las reducciones del Paraguay', in M. Tietz & D. Briesemeister, *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2001, 295-322.

321. J.M. Morales Folguera, 'Las misiones jesuitas de Paracuaria', in J.M. Morales Folguera (ed.), *La construcción de la utopía: el proyecto de Felipe II (1556-1598) para Hispanoamérica,* Málaga, Biblioteca Nueva, 2001, 110-111.

322. M. Giraldes, 'Reduções do Paraguai. Um sonho entre ruínas', *Além-Mar* 46 (2002), 42-44.

323. B. Melià, *Historia inacabada futuro incierto: VIII jornadas internacionales sobre las misiones jesuíticas Encarnación-Paraguay 28 al 30 de setiembre de 2000,* Asunción, Centro de estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2002, 611 p.

324. L. Palomera Serreinat, *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el manual de Loreto (1721),* Cochabamba, Editorial Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana; La Paz, Compañía de Jesús, Provincia de Bolivia, 2002, 454 p.

325. A. de Ulloa, 'Dase noticia de los dos gobiernos últimos de la Audiencia de Charcas, el Paraguay y Buenos Aires, de la misiones de la Compañía que hay en ellos con el método de su gobierno y de su economía', in *Viaje a la América meridional,* 2, Madrid, Dastin, 2002, 182-201.

326. J.M.G. Kleinpenning, *Paraguay 1515-1870: a thematic geography of its development,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt am Main, Vervuert, 2003, 1820 p.

327. M. Livi-Bacci & E.J. Maeder, 'The missions of Paraguay. The demography of an experiment', *The Journal of Interdisciplinary History* 35 (2004), 185-224.

328. P. Nawrot, 'Teaching of music and the celebration of liturgical events in the Jesuit reductions', *Anthropos* 99 (2004), 73-84.

329. J.M. Peramás, *Platón y los guaranies,* Asunción, Centro de Estudios Paraguayos 'Antonio Guasch', 2004, 217 p.

330. M. Serrano & B. Melià (eds.), *Nicolàs del Techo, Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús,* Asunción, Cepag, 2005, 741 p.

331. J.P. Tardieu, 'Los inicios del "ministerio de negros" en la provincia jesuítica del Paraguay', *Anuario de Estudios Americanos* 62 (2005), 141-160.

Peru

See also 1136.

332. L. Martín, *La conquista intellettuale del Perú: el colegio jesuita de San Pablo, 1568-1767,* Barcelona, Editorial Casiopea, 2001, 223 p.

333. S. Maccormack, 'Grammar and virtue: the formulation of a cultural and missionary program by the Jesuits in Early Colonial Peru', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 576-601.

334. A. Maldavsky, 'The problematic acquisition of indigenous languages: practices and contentions in missionary specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 602-615.

335. H. Rodríguez-Camilloni, 'The rural churches of the Jesuit haciendas on the Southern Peruvian coast', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 240-261.

336. P. Duviols, 'Sobre la extirpación de la idolatría en el Perú: la Compañía de Jesús y la extirpación', in *Procesos y visitas de idolatrías idolatrías: Cajatambo, siglo XVII con documentos anexos,* Lima, Instituto Francés de estudios Andinos / Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, 41-43.

337. J. Lancho Rojas & C. Stefanazzi, *Los Jesuitas en Nasca,* Lima, Editorial San Marcos, 2004, 84 p.

338. P. Lécrivain, 'Les premières missions jésuites dans la vice-royauté de Lima (1568-1604)', *Transversalités* 9 (2004), 131-155.

United States

See also 822, 918.

339. S. Bernabéu Albert, 'California, o el poder de la imágenes en el discurso y las misiones jesuitas', *Contrastes* 12 (2001-2003), 159-185.

340. T. Murphy, *Jesuit slaveholding in Maryland, 1717-1838,* New York etc., Routledge, 2001, 258 p.

341. D.L. Schlafly, 'The post-suppression Society of Jesus in the United States and Russia: two unlikely settings', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 772-784.

342. R.R. Grimes, 'The emergence of Catholic music and ritual in colonial Maryland', *American Catholic Studies* 114 (2003), 1-35.

343. R.B. Anderson, 'Black, white and Catholic: Southern Jesuits confront the race question, 1952', *Catholic Historical Review* 91 (2005), 484-505.

344. P. Hovens, 'Moccasins and wooden shoes: Saint Stephen's Arapho Indian mission and its Dutch Jesuit superiors', *Annals of Wyoming. The Wyoming History Journal* 77/2 (2005), 12-29.

345. V.A. Lapomardo, *The Jesuits and the Third Reich,* Lewiston NY, The Edwin Mellen Press, 2005, 484 p.

346. G. McKevitt, 'Northwest indian evangelization by European Jesuits, 1841-1909', *The Catholic Historical Review* 91 (2005), 688-713.

347. A. Ziajka, *Legacy & promise: 150 years of Jesuit education at the University of San Francisco,* San Francisco, University of San Francisco, 2005, 437 p.

348. T.F. Kennedy, 'Het Jesuit Institute in Boston', *Streven* 73 (2006), 522-525.

Uruguay

349. J. Villegas, *La obra educativa de los jesuitas en el Uruguay en los siglos XVIII y XIX,* Montevideo, Centro de Estudios de Historia Americana, 2005, 75 p.

Venezuela

350. J. del Rey Fajardo, *Una utopía sofocada: reducciones jesuíticas en la Orinoquia,* Madrid, Marcial Pons, 2001, 148 p.

351. J. del Rey Fajardo, *Entre el deseo y la esperanza: los jesuitas en la Caracas colonial,* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004, 859 p.

352. F.J. Virtuoso Arrieta, *Justicia social en Venezuela: la preocupación social de la Compañía de Jesús en Venezuela 1968-1992,* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004, 471 p.

353. J. del Rey Fajardo, *Un sueño educativo frustrado: los jesuitas en el Coro colonial,* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Valencia, Universidad Arturo Michelena, 2005, 386 p.

C. ASIA

354. C. Miranda Urbano, ''Mori lucrum'. O ideal de missão e martírio e as missões jesuítas do Extremo Oriente nos séc. XVI e XVII', *Biblos* 2 (2004), 131-153.

Cambodia

355. V. Loureiro, 'The Jesuits in Cambodia: A look upon Cambodian religiousness (2nd half of the 16th century to the 1st quarter of the 18th century), *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 10/11 (2005), 193-222..

China

See also 631, 742, 746, 747, 974, 1191, 1194.

356. A. Camps, 'Das Christentum aus chinesischem und japanischem Blickwinkel während der Jesuitischen Epoche der Missionsgeschichte Asiens (1549-1773)', in his *Studies in Asian mission history 1956-1998,* Leiden / Boston / Köln, Brill, 2000, 122-138

357. E.M. St. Clair Segurado, 'El obispo Palafox y la cuestión de los ritos Chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús', *Studia Historica, Historia Moderna* 22 (2000), 145-170.

358. S. Li, 'Adaptation et innovation. Les stratégies évangélisatrices des missionaires jésuites français en Chine au XVIIe siècle', in G. Routhier & F. Laugrand (eds.), *L'Espace missionaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles,* Paris, Karthala / Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, 19-36.

359. H. Kobayashi, 'Sushou prints and western perspective: the painting techniques of Jesuit artists at the Qing Court, and dissemination of

contemporary court style of painting to mid-eighteenth-century Chinese society through woodblock prints', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 262-286.

360. C. Pagani, 'Clockwork and the Jesuit mission in China', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 658-677.

361. R. Po-chia Hsia, 'Twilight in the Imperial City: the Jesuit mission in China, 1748-60', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 725-737.

362. *Exílio dourado. Expressões pictóricas da escola dos missionários ocidentais. Obras de arte da corte da dinastia Qing. / The golden exile. Pictorial expressions of the school of western missionaries. Artworks of the Qing dynasty court,* Macao, Museu de Arte de Macau / The Macao Museum of Art, 2002, 336 p.

363. H. Aslaksen, 'Fake leap months in the Chinese calendar: From Jesuits to 2033', in A.K.L. Chan a.o. (eds.), *Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine,* Singapore, Singapore University Press, 2003, 387-393.

364. W. Boya, 'Guanyu Yongzheng jinjiao de jige wenti - Yesuhuishi shujian yu Qingdai dang'an de bidu [Some questions on Yongzheng's prohibition of religion: A comparative reading of Jesuit correspondence and Qing records]', *Qingshi luncong* 2003-2004, 160-182.

365. C. Jame & H. Qi, 'The reconstruction of imperial mathematics in China during the Kangxi reign (1662-1722)', *Early Science and Medicine* 8 (2003), 88-110.

366. Z. Baichun, 'The astrononomical instrument: Jesuit's walking stick in the 17th century China', in: T. Huang (ed.), *Proceedings of the 11th World Congress in Mechanism and Machine Science,* Beijing, China Machine Press, 2004, 933-938.

367. S. Lecleir, 'Gebed en dialoog - inculturatie en verkondiging. Over de Geestelijke Oefeningen van de H. Ignatius en de evangelisatie van jezuïeten in China', *IKT Communio* 29 (2004), 66-79.

368. E. Zürcher, 'Transcultural imaging: the Jesuits and China', *Ching Feng. A Journal on Christianity and Chinese Religion and Culture* 5 (2004), 145-161.

369. L.M. Brockey, 'Flowers of faith in an emporium of vices: The 'Portuguese' Jesuit church in seventeenth century Peking', *Monumenta Serica* 53(2005), 45-71.

370. M. Fang, 'What the Chinese people have said about the Jesuit missionaries', in A. Giovagnoli & E. Giunipero (eds.), *The Catholic Church and the Chinese world. Between colonialism and evangelization (1840-1911),* Rome, Urbaniana University Press, 2005, 107-120.

371. N. Golvers, 'De jezuïetenmissie in China (17de-18de eeuw). (Ook) een kwestie van Westerse boeken en bibliotheken', *De Gulden Passer* 83 (2005), 201-220.

372. J.B. Du Halde (Du Hede), *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères mémoires de la Chine / Yesuhuishi Zhongguo shujian ji,* 6 vols., Zhengzhou, Daxiang chubanshe, 2005, 350, 342, 341, 408, 26, 248 p.

373. R.C. Jenkins, *The Jesuits in China and the legation of Cardinal de Tournon: an examination of conflicting evidence and an attempt at an impartial judgment,* London, Elibron Classics, 2005, 165 p.

374. B.M. Rinaldi, 'Borrowing from China. The Society of Jesus and the ideal of naturalness in XVII and XVIII century European gardens', *Die Gartenkunst* 2 (2005), 319-337.

375. A. Sanchez, 'Two sixteenth-century Jesuits and a plan to conquer China', in H. Holz & K. Wegmann (eds.), *Rechtsdenken: Schnittpunkte West und Ost,* Münster, LIT, 2005, 253-273.

376. M.L. Babin & R. Widmaier (eds.), *G.W. Leibniz, Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689-1714),* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006, 830 p.

377. T. Li, 'Chinese Renaissance. The Role of Jesuits in Early Modernity of China', in Y. Huilin & D.H.N. Yeung (eds.), *Sino-Christian Studies in China,* Newcastle, Cambridge Scholars Press, 2006, 27-37.

378. F. Pan, *The burgeoning of a third option: Re-reading the Jesuit mission in China from a global perspective,*Leiden, n. e., 2006, 207 p.

379. R. Po-chia Hsia, *Noble patronage and Jesuit missions: Maria Theresia Von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit missionaries in China and Vietnam,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006, 365 p.

380. B.M. Rinaldi, *"The Chinese garden in good taste". Jesuits and Europe's knowledge of Chinese flora and art of the garden in the 17th and 18th centuries,* München, Martin Meidenbauer, 2006, 296 p.

381. S. Szrajber, 'The Victories of the Emperor Qianlong', *Print Quarterly* 23 (2006), 28-47.

Among the collaborators: Ignác Sichelbarth and Giuseppe Castiglione.

Georgia

382. M. Inglot, 'Misje jezuitów polskich i francuskich od polowy XVII w. do poczatku XIX w. w Gruzji i Azerbejdzanie', in *Polacy w Gruzji Polacy w Gruzji,* Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2002, 67-87.

India

See also 1026.

383. J. Pinto, 'Slavery: the Jesuit response in Goa', *Indica* 38 (2001), 169-175.

384. I.G. Županov, *Disputed mission: Jesuit experiments and Brahmanical knowledge in seventeenth-century India,* Delhi etc., Oxford University Press, 2001, 277 p.

385. D. de Mendonça, 'The Seminary [La Compagnia di Gesù a Goa. S.Francesco Saverio]', in *Conversions and citizenry: Goa under Portugal 1510-1610,* New Delhi, Ashok Kumar Mittal, 2002, 343-347.

386. J. Kozhamthadam, 'Jesuit contribution to science in India', *Vidyajyoti* 68 (2004), 892-916.

387. M. de D. Manso, 'Convergências e divergências: o ensino nos colégios jesuítas de Goa e Cochim durante os séculos XVII-XVIII', in L.M. Carolino

& C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII*, Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 163-180.

388. C.H. Payne (ed.), *Pierre du Jarric, Akbar and the Jesuits. An account of the Jesuit missions to the court of Akbar*, London, RoutledgeCurzon, 2005, 288 p.

389. I.G. Županov, *Missionary Tropics: The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005, 408 p.

390. R. Haub, 'Der Jesuitenorden und die Missio Bombayensis', in E. Pabst & T. Müller-Bahlke (eds.), *Quellenbestände der Indienmission 1700-1918 in Archiven des deutschsprachigen Raums*, Tübingen, Niemeyer, 2005, 76-81.

391. Y. de Steenhault, *History of the Jesuits in West Bengala: Part II: 1947-1985*, Ranchi, Catholic Press, [n.d.], 251 p.

Indonesia

392. K. Steenbrink, 'Five catholic theologians of Indonesia in search of an international or local identity', *Exchange* 29 (2000), 2-22.

Among them three Jesuits: Joannes Baptista Banawiratma, Franz Magnis Suseno and Gabriel Possenti Sindhunata.

Japan

See also 755, 1136, 1215,

393. J.F. Morgan, 'The real author of the De Missione Legatorum Iaponensium ad Romanam Curiam ... Dialogus: A reconsideration', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 2 (2001), 7-21.

394. M. Ribeiro, 'The Japanese diaspora in the seventeenth century. According to Jesuit sources', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 2 (2001), 53-83.

395. H.N. Ward, *Women and the Jesuits in the Christian Century (1549-1650) in Japan*, Princeton, UMI Dissertation, 2001, 685 p.

396. H.N. Ward, 'Jesuits, too: Jesuits, women catechists, and Jezebels in Christian-century Japan', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II : Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773*, Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 638-657.

397. M.C. Gomez-Géraud, 'Le théâtre des premiers martyrs japonais: la leçon de théologie', *Revue des sciences humaines* 269 (2003), 175-187.

398. C. Lisón Tolosana, *La fascinación de la diferencia: la adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal ediciones, 2005, 211 p.

399. D. Massarella, 'Envoys and illusions: the Japanese embassy to Europe 1582-90, De Missione Legatorum Iaponensium, and the Portuguese viceregal embassy to Toyotomi Hideyoshi, 1591', *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (2005), 329-350.

400. A.F. Pinto & R.P. Silvana, 'The 'Resposta que alguns padres de Japão mandaram perguntar'. A clash of strategies?', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 10/11 (2005), 9-60.

401. J.M. Pinto dos Santos, '"Kuroda Plot" and the legacy of Jesuit scientific influence in seventeenth century Japan', *Bulletin of Portuguese / Japanese studies* 10/11 (2005), 97-191.

402. P. Arblaster, 'G.C.', Recusant prison translator of the Japonian Epistells', *Recusant History* 28 (2006), 43-54.

Lebanon

See also 510.

403. S. Kuri, 'Esquisse d'un catalogue des imprimés de l'Imprimerie catholique de Beyrouth, 1848-1888', *Annales de l'Institut de lettres orientales* 7 (1993-1996 [2000]), 75-137.

404. B. Delpal, 'L'Imprimerie catholique et la Bibliothèque orientale à Beyrouth', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 161-172.

Macao

405. L. Saraiva & H. Leitão, 'The college of São Paulo in Macao: A background (16th and 17th centuries)', in A.K.L. Chan a.o. (eds.), *Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine,* Singapore, Singapore University Press, 2003, 285-298.

Philippines

See also 938.

406. J.S. Arcilla (ed.), *Jesuit missionary letters from Mindanao, vols. I, II, IV,* Quezon City, Philippine Province Archives, 2000, 490, 586, 709 p.

Sri Lanka

407. S.G. Perera, *The Jesuits in Ceylon (in the XVI and XVII centuries),* New Delhi etc., Asian Educational Services, 2004, 171 p.

Thailand

408. L. Bressan, 'Scientific cooperation by the Jesuit missionaries under king Narai the Great', in *A meeting of worlds: the interaction of Christian missionaries and Thai culture,* Bangkok, Assumption University Press, 2000, 45-63.

Tibet

See 909, 911.

D. EUROPE

408a. C. Madonia, *La Compagnia di Gesù e la riconquista cattolica dell'Europa orientale nella seconda metà del XVI secolo,* Genova, Nonne, 2000, 334 p.

409. L. Lazar, 'The formation of the pious soul. Transalpine demand for Jesuit devotional texts, 1548-1615', in J.M. Headley, H.J. Hillerbrand & A.J. Papalas (eds.), *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in honor and memory of Bodo Nischan,* Aldershot, Ashgate, 2004, 289-318.

409a. B. Segaert, 'Scribani. Een nieuw Europees netwerk van de Sociëteit van Jezus', *Streven* 73 (2006), 512-521.

Albania

410. I.A. Murzaku, *Catholicism, culture, conversion: the history of the Jesuits in Albania (1841-1946),* Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2006, 280 p.

Austria

411. F. Polleross, 'Nuestro modo de proceder. Betrachtungen aus Anlaß der Tagung Jesuiten in Wien vom 19. bis 21. Oktober 2000', *Frühneuzeit-Info 12* (2001), 93-128.

412. T.F. Kennedy, 'Jesuit opera in seventeenth-century Vienna: *Patientis Christi memoria* by Johann Bernhard Staudt (1654-1712)', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 787-801.

413. S. Leitner, 'Wissenschaft und Jesuiten. Eine Jahrhundertgeschichte', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 125 (2003), 129-132.

414. S. Tilg, *Die Hl. Katharina von Alexandria auf der Jesuitenbühne. Drei Innsbrucker Dramen aus den Jahren 1576, 1577 und 1606,* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2005, 474 p.

416. A. Trampus, 'I gesuiti austriaci e italiani dopo la soppressione tra nuove forme di sociabilità e il debatto sulla libertà dell'uomo: problemi di metodo e di interpretazione', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 133-153.

Belarus

See also 833.

417. I. Kadulska, 'Kulturowa misja Akademii Połockiej na Białej Rusi. Pierwsza podróżdo źródeł', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 245-253.

Belgium

418. A. Gaillard, *Inventaire sommaire des archives de la Compagnie de Jésus conservées aux Archives générales du Royaume à Bruxelles,* Bruxelles, Archives générales du Royaume, [2]2000, 62 p.

419. A. Gaillard, *Inventaire sommaire des archives du Comité jésuitique,* Bruxelles, Archives générales du royaume, [2]2000, 10 p.

420. J. Machiels, 'De liquidatie van de jezuïetenbibliotheken', in *Van religieuze naar openbare bibliotheek,* Brussel, Algemeen Rijksarchief, 2000, 12-32.

421. G. Proot, 'Het Brugs jezuïetentoneel in de zeventiende en achttiende eeuw', *V.R.B. Informatie* 30 (2000), 3-18.

422. C. de Borchgrave, *Eerst Vlaanderen voor Christus. De pionierstijd van het Ruusbroecgenootschap,* Averbode, Altiora, 2001, 358 p.

423. F. Hendrickx, 'Een bibliotheek in dienst van Ruusbroec en zijn Genootschap te Antwerpen', *Vlaanderen* 50 (2001), 276-280.

424. F. Lemmens & A.K.L. Thijs, 'De iconografische collectie van het Ruusbroecgenootschap. Een rijke bron voor de studie van de vroomheidsbeleving in de oude Nederlanden', *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001), 270-292.

425. P. Mommaers, 'Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap', *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001), 10-12.

426. A. Vanneste, 'Vijfenzeventig jaar Ruusbroecgenootschap', *Ons Geestelijk Erf* 75 (2001), 5-9.

427. P. Begheyn, 'Oude Nijmeegse bidprentjes in een Antwerpse collectie (1786-1839)', *Numaga* 49 (2002), 80-87.

428. P. Begheyn, 'De Antwerpse graveursfamilie Wierix en de jezuïeten', *Streven* 69 (2002), 562-565.

429. A.C. Knaap, 'Meditation, ministry, and visual rethoric in Peter Paul Rubens's program for the Jesuit church in Antwerp', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 157-181.

430. J. Muller, 'Jesuit uses of art in the Province of Flanders', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 113-156.

431. K. Porteman, 'Exotisme en spektakel. De Antwerpse jezuïetenfeesten van juli 1622', in J. Verberckmoes (ed.), *Vreemden vertoond. Opstellen over exotisme en spektakelcultuur in de Spaanse Nederlanden en de Nieuwe Wereld,* Leuven, Peeters, 2002, 103-119.

432. G. Proot, & J. Verberckmoes, 'Japonica in the Jesuit drama of the Southern Netherlands', *Bulletin of Portuguese/Japanese studies* 5 (2002), 27-47.

433. G. Proot & J. Verberckmoes, 'Exotica in het jezuïetentoneel van de Zuidelijke Nederlanden', in J. Verberckmoes (ed.), *Vreemden vertoond. Opstellen over exotisme en spektakelcultuur in de Spaanse Nederlanden en de Nieuwe Wereld,* Leuven, Peeters, 2002, 67-102.

434. W. Waterschoot, 'Een moor in Indië. Exotica in de Imago primi saeculi Societatis Iesu en de Af-beeldinghe van d'eerste eeuwe der Societeyt Iesu', in J. Verberckmoes (ed.), *Vreemden vertoond. Opstellen over exotisme en spektakelcultuur in de Spaanse Nederlanden en de Nieuwe Wereld,* Leuven, Peeters, 2002, 163-179.

435. C. van de Wiel, 'Jezuïeten', in *Inventaris van kloosterarchivalia in het aartsbisschoppelijk archief te Mechelen,* Brussel, Algemeen Rijksarchief en Rijksarchief in de Provinciën, 2002, 405-475.

436. T. Van Houdt & M. van Vaeck, 'In het licht van de eeuwigheid. Bezinning over tijd en onvergankelijkheid in de efemere emblematische constructies van het Brusselse jezuïetencollege (1682)', in M. Van Vaeck a.o. (eds.), *De steen van Alciato. Literatuur en visuele cultuur in de Nederlanden. Opstellen voor prof. dr. Karel Porteman bij zijn emeritaat,* Leuven, Peeters, 2003, 861-899.

437. G. Proot, 'Leopold Willem en het jezuïetentoneel in de 'provincia Flandro-Belgica'', in J. Mertens & F. Aumann (eds.), *Krijg en kunst. Leopold Willem (1614-1662), Habsburger, landvoogd en kunstverzamelaar,* Bilzen, Landcommanderij Alden Biesen, 2003, 65-70.

439. J. Vanhoutte, *Inventaris van het archief van het jezuïetencollege te Halle (1621-1773),* Brussel, Algemeen Rijksarchief, 2003, 46 p.

440. A. de Bruycker, 'De "wiskundeschool" van de Vlaamse jezuïeten in de eerste helft van de zeventiende eeuw: een herpositionering', *Handelingen Koninklijke Zuid-Nederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 58 (2004), 201-220.

441. H. Callewier, *Inventaris van de archieven van de jezuïetencolleges te Ieper, Kortrijk en Oudenaarde (1584-1773) en van ontvanger Le Maitre na de opheffing (1773-1787) met inbegrip van de archieven (1084-1698) van de geïncorporeerde abdij van Merkem, de priorij van Niepkerke en de lazarij van Oudenaarde,* Brussel, Algemeen Rijksarchief, 2004, 86 p.

442. A.C. Knaap. 'Seeing in sequence. Peter Paul Rubens' ceiling cycle at the Jesuit church in Antwerp', *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* 55 (2004), 155-195.

443. M. Whitehead, 'Jesuit secondary education revolutionized. The Académie anglaise, Liège, 1773-1794', *Paedagogica Historica* 40 (2004), 33-44.

444. B.M. Fahy, 'Jesuit ideals and Catholic Reformation orthodoxy. A reading of the Early Church Fathers in the ceiling panels of the Jesuit church at Antwerp', in M. Aradas & N.C.J. Pappas (eds.), *Themes in European history: Essays from the 2nd International Conference on European History,* Athens, ATINER, 2005, 317-328.

445. K. Suenens, 'Het proces De Buck (1864-1868). Een erfenisproces als inzet van het klerikaal-liberale conflict in België', *Trajecta* 14 (2005), 3-24.

446. H. Callewier, *Inventaris van het archief van de Nederduitse Provincie der Jezuïeten (Provincia Belgica, vervolgens Provincia Flandro-Belgica) en van het archief van het Professenhuis te Antwerpen (1388) 1564-1773,* Brussel, Algemeen Rijksarchief, 2006, 598 p.

447. H. Callewier, *Inventarissen van de archieven van de jezuïeten te Antwerpen, Lier en Mechelen (1526) 1562-1773,* Brussel, Algemeen Rijksarchief, 2006, 61 p.

448. H. Callewier & N. Debruyn, *Index op overlijdensberichten, geloften en contracten met novicen en hun familie, in de archieven van jezuïetenhuizen, bewaard in het Rijksarchief te Antwerpen,* Brussel, Algemeen Rijksarchief, 2006, 123 p.

449. J. Decavele a.o. (eds.), *De Oude Abdij van Drongen. Elf eeuwen geschiedenis,* Drongen, Oude Abdij / Leuven, KADOC-K.U., 2006, 528 p.

450. R. Dekoninck a.o., *Emblemata sacra. Emblem books from the Maurits Sabbe Library, Katholieke Universiteit Leuven,* Philadelphia, Saint Joseph's University Press ,2006, 104 p.

451. M. Hermans a.o., *Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix. Cent septante-cinquième anniversaire (1831-2006),* n.p., n.e., 2006, 22 p.

Czech Republic

452. M. Altrichter a.o., *Olomouc. Univerzitní kostel Panny Marie Sněžné,* Velehrad, Historická společnost Starý Velehrad, 2000, 27 p.

453. A. Fechtnerová, 'Jezuitika v Národni knihovně ČR', *Miscellanea oddělení rikopisů a starých tisků 15/1998* (2000), 480-484.

454. K. Mačak, 'Poznámka k datováni a vzniku jezuitského matematického rukopisu XIV G 7', in *Miscellanea oddělěni rikopisů a starých tisků 15/1998,* Praha, Národni knihovna ČR, 2000, 30-39.

455. K. Mačak & G. Schuppener, *Matematika v jezuitském Klementinu v letech 1600-1740,* Praha, Prometheus, 2001, 193 p.

456. I. Monok & P. Ötvös (eds.), *Lesestoffe und kulturelles Niveau des niederen Klerus: Jesuiten und die nationalen Kulturverhältnisse: Böhmen, Mähren und das Karpatenbecken im XVII. und XVIII. Jahrhundert,* Szeged, Scriptum, 2001, 122 p.

457. Z. Šíma, *Astronomie a Klementinum. Astronomy and Clementinum,* Praha, Národni knihovna České Republiky, 2001, 124 p.

458. M. Svatoš, 'Jezuitské litterae annuae a jejich podáni náboŽenského Života v Kutné Hoře v morovém roce 1680', *Listy filologické* 124 (2001), 63-120.

459. K. Beránek (ed.), *Notata de proeliis cum Svecis post Parvae Partis et Arcis Pragensis expugnationem in diario collegii Clementini anno 1648 contenta,* Praha, KLP, 2002, 63 p.

460. I. Čornejová, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách,* Praha, Nakladatelství Hart, 2002, 264 p.

461. J. Fiala a.o. (eds.), *Jezuitský konvikt. Sídlo uměleckého centra univerzity Palackého v Olomouci. Dějiny - Stavební a umělecké dějiny - Obnova a využití,* Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2002, 414 p.

462. J. Kašparová & K. Mačak, *Utilitas matheseos. Jezuitská matematika v Klementinu (1602-1773). Jesuit mathematics in the Clementinum (1602-1773),* Praha, Národni knihovna ČR, 2002, 122 p.

463. J. Koláček, *200 let Jezuitů v Brně,* Velehrad, Refugium, 2002, 147 p.

464. K. Mačak, 'Jezuitské matematické rukopisy v Praze', in *Miscellanea odd leni rikopisů a starých tisků 16/1999-2000,* Praha, Národni knihovna ČR, 2002, 124-139.

465. L. Mlčák, 'Jezuitskýkonvikt', in *Významné olomoucké památky II. Sborník příspěvků ze semináře* 13-14 (2002), 36-58.

466. E. Novotná, *Národni knihovna České republiky. Průvodce historií. National Library of the Czech Republic. Guide to the history,* Praha, Národni knihovna ČR, 2002, 57 p.

467. J. Prucek, 'Diáře rektorů olomoucké koleje a univerzity', *Střední Morava* 11 (2000), 92-98; 12 (2001), 86-92; 13 (2001), 110-116; 14 (2002), 76-83.

468. G. Schuppener, 'The relations between Tycho Brahe and the Jesuits in Prague', in J.R. Christianson a.o. (eds.), *Tycho Brahe and Prague. Crossroads of European science,* Frankfurt / Thun, Harri Deutsch, 2002, 346-358.

469. G. Schuppener & K. Mačak, *Prager Jesuiten-Mathematik von 1600-1740,* Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2002, 232 p.

470. B. Altová, *St. Barbara Cathedral* [Kutná Hora], Libice, Gloriet, 2003, [24] p.

472. M. Holomková, *Prague. St. Nicholas church on lesser town,* Praha, Kinci & Hauner, 2003, [32] p.

473. J. Kopeček, *Svatá Hora,* Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelstvi, 2003, 64 p.

474. K. Černý, 'Morová epidemie v Praze roku 1713 a klementinská kolej Tovaryšstva Ježíšova', *Bibliotheca Strahoviensis* 6-7 (2004-2005), 55-66.

475. F. Brázdil, *Jezuité na Velehradě. Příchod Tovaryšstva Ježíšova na Velehrad a jeho působení do druhé světové války (historickoprávní pojednání),* Svitavy - Řím, Trinitas - Křest'anská akademie, 2005.

476. M. Horyna & P. Oulíková, *The church of St Ignatius of Loyola. Prague - New Town,* Kostelní Vydří, Karmelitánské Nakladatelství, 2006, 38 p.

477. M. Horyna & P. Oulíková, *The church of the Holy Savior and the Italian chapel. Prague - Old Town,* Kostelní Vydří, Karmelitánské Nakladatelství, 2006, 39 p.

478. A. Richterová & I. Čornejová, *Jezuité a Klementinum,* Praha, Národni Knihovna České republiky, 2006, 199 p.

479. A. Richterová & I. Čornejová, *The Jesuits and the Clementinum,* Prague, National Library of the Czech Republic / Czech Province of the Society of Jesus, 2006, 204 p.

Estonia

See 1162.

France

480. C. Bruyère, *Un collège sous les jésuites: Hesdin (1613-1762),* Arras, Université d'Artois, 2000.

481. M.C. Gloton, *La visitation de Pierre Puget dans la chapelle des Messieurs chez les jésuites: un grand décor religieux à Aix au XVIIe siècle,* Paris, Réunion des musées nationaux, 2000, 71 p.

482. E. Moisson, *Le collège d'Hesdin, de la suppression des jésuites à la Révolution (1762-1789),* Arras, Université d'Artois, 2000.

483. G. Banderier, 'Corneille et les Jésuites: un poème inédit', *XVIIe siècle* 53 (2001), 545-549.

484. M. Chomarat & J.P. Laroche, *Ouvrages maçonniques du fonds des jésuites (1727-1810) de la Bibliothèque Municipale de Lyon, Collection des Fontaines,* Lyon, Bibliothèque Municipale de Lyon / IDERM Rhône-Alpes, 2001, 169 p.

485. S. Van Damme, 'Sociabilité et culture urbaines. Le rôle du collège de La Trinité à Lyon (1640-1730)', *Histoire de l'éduaction* 90 (2001), 79-101.

486. X. Quinzá Lleó, 'La ciencia de los santos. Mística y marginación en la espiritualidad jesuita del siglo XVII francés', *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 547-570.

487. C. Albertan, 'Entre foi et sciences. Les Mémoires de Trévoux et le mouvement scientifique dans les années 1750', *Dix-Huitième siècle* 34 (2002), 91-97.

488. R. Clay, 'The expulsion of the Jesuits and the treatment of Catholic representional objects during the French Revolution', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 691-706.

489. D. Crook, ''A certain indulgence': music at the Jesuit college in Paris, 1576-1590', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 454-478.

490. E. Fouilloux, 'Une "école de Fourvière"?', *Gregorianum* 83 (2002), 451-459.

491. M. Fumaroli, 'Between the rigorist hammer and the deist anvil: the fate of the Jesuits in eighteenth-century France', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 682-690.

492. P. Lécrivain, 'Les jésuites et le Parlement d'Aix au XVIIIe siècle', in *Le Parlement de Provence 1501-1790,* Aix-en-Provence, Université de Provence, 2002, 173-189.

493. S. Van Damme, 'Les martyrs jésuites et la culture imprimée à Lyon au XVIIe siècle', *Revue des sciences humaines* 269 (2003), 189-205.

494. M. Heim, 'Les Congrégations jésuites du collège Saint-Thomas. Contribution à l'histoire religieuse de Rennes sous l'Ancien Régime', *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 110 (2003), 79-92.

495. S. Brodeur-Girard, *Influences et réprésentations des jésuites dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert,* Montréal, Université de Montréal, 2004, 414 p.

496. L. van der Heyden, *De schaduw van de jezuïet. Een pathologie van de Franse publieke opinie tijdens de schoolstrijd van 1841-1845,* Amsterdam, [own account], 2004, 1072 p.

497. R. Ariew, 'Jesuit philosophy in seventeenth-century France', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 9-25.

498. D. Avon, 'Une école théologique à Fourvière?', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 231-246.

499. P. Cabanel, 'De l'expulsion à l'exil: le collège de Bollengo (1907-1919)', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 145-159.

500. B. Comte, 'Jésuites lyonnais résistants', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 189-204.

501. S. Van Damme, 'Culture rhétorique et culture scientifique: crise ou mutation de la poétique des savoirs dans la Compagnie de Jésus en France (1630-1730)?', *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 55 (2005), 55-69.

502. S. Van Damme, *Le temple de la sagesse. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle),* Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales,2005, 514 p.

503. S. Van Damme, 'Le corps professoral du collège', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 59-74.

504. B. Dumons, 'Jésuites lyonnais et catholicisme intransigeant', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 131-143.

505. E. Fouilloux, 'Épilogue. Les jésuites en France du XIXe au XXe siècle', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 247-264.

506. B. Hours, 'Les jésuites, Lyon et les Lyonnais', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 7-13.

507. Y. Jocteur-Montrozier, 'Des jésuites et de la bibliothèque municipale de Lyon', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 95-109.

508. P. Lécrivain, *Paris au temps d'Ignace de Loyola (1528-1535),* Paris, Editions facultés jésuites de Paris, 2005, 181 p.

509. Y. Lignereux, 'Une implantation difficile: controverse religieuse et polémiques politiques (1565-1607)', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 17-36.

510. C. Prudhomme & O. Saaïdia, 'Jésuites lyonnais au Proche-Orient: la rencontre du monde arabo-musulman (1843-2002)', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 205-230.

511. P. Rocher, 'De l'enseignement à l'éducation jésuite en région lyonnaise (1850-1950)', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 113-130.

512. P. Vallin, 'Les jésuites à Lyon et la question sociale', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 175-188.

513. P. Bianchini, 'Un mondo al plurale: i gesuiti e la società francese tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 53-88.

514. M. Fumaroli, 'Un philosophe et ses théologiens. Voltaire et la Compagnie de Jésus', in *Exercises de lecture. De Rabelais à Paul Valéry,* Paris, Gallimard, 2006, 460-477.

515. B. Signorelli, 'I gesuiti sabaudi durante la soppressione (1773-1814)', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 109-131.

Germany

516. A. Gog a.o. (eds.), *Canisius-Kolleg 1925-2000,* Berlin, Canisius-Kolleg, 2000, 107 p.

517. R. Mielke a.o. (eds.), *Glaube und Gerechtigkeit. 400 Jahre Jesuiten in Aachen,* Aachen, Einhardverlag, 2001, 120 p.

518. S. Samerski, 'Jesuiten in Preußen', in P. Bahners &, G. Roellecke (eds.), *Preußische Stile. Ein Staat als Kunststück,* Stuttgart, Klett-Cotta Verlag, 2001, 190-203.

519. K. Schatz, 'Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919-1926. Zum 75jährigen Jubiläum', *Theologie und Philosophie* 76 (2001), 481-508.

520. D. Breuer, 'Karl der Große im Jesuitendrama der Barockzeit', *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104/105 (2002/2003), 479-501.

521. N.T. Weiser, *Offenes Zueinander - Räumliche Dimension von Religion und Kunst in der Kunst-Station Sankt Peter Köln,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2002, 252 p.

522. C. Duhamelle, 'Les Jésuites de Heiligenstadt et le pèlerinage du Hülfensberg à l'époque moderne', *Revue Mabillon* 14 (2003), 203-224.

523. W. Niggemann, *400 Jahre Moritz von Büren – 250 Jahre Jesuitenkirche in Büren,* Büren, Mauritius-Gymnasium, [2004], 302 p.

524. 'Wohltuendes Miteinander: Katholische Kirche St. Canisius in Berlin', *Beton Prisma: Beiträge zur modernen Architektur* 41/83 (2004), 2-8.

525. B. Dahlke, 'Das Jesuitenkolleg Paderborn 1852 bis 1872', *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 1 (2005), 127-133.

526. E.M. Günther, *Die Jesuitenkirche in Mannheim,* Lindenberg, Kunstverlag Josef Fink, 2005, 41 p.

527. P.C. Hartmann, 'Zur Bedeutung der bayerischen Klöster und Jesuitenkollegien für Bildung und Kultur im 18. Jahrhundert', *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 68 (2005), 719-730.

528. A. Kraus, 'Das Gymnasium der Jesuiten zu München', *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 68 (2005), 731-744.

529. R.A. Müller, 'Zur Finanzierung der Kollegien und Hochschulen der oberdeutschen Ordensprovinz der Societas Jesu in der Frühen Neuzeit', in R.C. Schwinges (ed.), *Finanzierung von Universität und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart,* Basel, Schwabe Verlag, 2005, 143-173.

530. H.J. Schmalor, 'Die westfälischen Jesuitenbibliotheken', in *Die westfälischen Stifts- und Klosterbibliotheken bis zur Säkularisation,* Paderborn, Bonifatius, 2005, 230-246.

531. H. Finger a.o., *Die Anfänge der Gesellschaft Jesu und das erste Jesuitenkolleg in Köln,* Köln, Erzbischöfliche Diöcezan- und Dombibliothek, 2006, 306 p.

532. M. Keßler, *Die Expeditio Donawerdana in der jesuitischen Geschichtsschreibung: Eine Sammlung lateinischer Quellentexte,* Donauwörth, Stadtarchiv Donauwörth, 2006, 111 p.

533. U.G. Leinsle, *Dilinganae disputationes. Der Lehrinhalt der gedruckten Disputationen an der Philosophischen Fakultät der Universität Dillingen 1555-1648,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2006, 680 p.

Hungary

See also 787, 880, 1045.

534. A Fényi, 'Gyula Miskolci Jezsuita Gimnázium' [The Gyula Fényi Jesuit grammar school in Miskolc], in *Katolikus iskolák Magyarországon* [Catholic schools in Hungary], Budapest, KPSZTI, 2000, 41-57.

535. A. Molnár, 'Az andocsi jezsuita misszió (1642-1684)' [The Jesuit mission in Andocs], *Levéltári Közlemények* 7 (2000), 3-31.

536. F. Szabó, 'Személy, szerep, szerepjátszás a drámában és az életben' [Person, personage, impersonation in the drama and the life], in *A magyar színház születése* [The birth of Hungarian theatre], Miskolc, Miskolci Egyetem, 2000, 387-394.

537. L. Szörényi, 'Politikai iskoladráma' [Political school drama], in *A magyar színház születése* [The birth of Hungarian theatre], Miskolc, Miskolci Egyetem, 2000, 245-253.

538. T. Forray, 'Tehetséggondozás a „Jezsuitában". 10 pont a talentumról' [Talent management in the Jesuit grammar school of Miskolc. 10 points about the talents], *Fókusz* 7 (2001), 1-99.

539. U. Kiss (ed.), *AMDG,* Budapest, JTMR, 2001, 48 p.

540. L. Krizsán, 'Afrikai magyar missziók a XIX. század végén' [Hungarian missions in Africa at the end of 19th century], in *Miscellana eecclesiae Strigoniensis.* Budapest, Esztergom-budapesti Főegyházmegye, 2001, 165-170.

541. A. Molnár, 'A kecskeméti jezsuita misszió (1633-1635)' [The Jesuit mission in Kecskemét (1633-1635)], *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum* 13 (2001), 47-60.

542. L. Szilas, 'A jezsuiták Magyarországon 1773-ban' [Jesuits in Hungary in 1773], *Magyar Egyháztörténeti vázlatok – Regnum* 13 (2001), 61-76.

543. I. György Tóth, 'La fondazione dell'Università di Nagyszombat ed i gesuiti', in G.P. Brizzi & R. Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII),* Bologna, CLUEB, 2002, 137-144.

544. G. Farkas, 'Il fondo antico della Biblioteca dell'Universita Eötvös Loránd di Budapest', *Bibliofilía* 105 (2003), 49-76.

545. É. Knapp, 'Emblematikus műveltség a győri jezsuitáknál' [Emblematical culture of the Jesuits in Győr], in *Irodalmi emblematika a XVI-XVIII. században* [Literary emblematics 16th-18th centuries], Budapest, Universitas, 2003, 254-260.

546. J. Nagy, 'Történelemoktatás drámajátékokkal. 18. századi történelmi drámák a jezsuita nevelés és oktatás szolgálatában [History teaching with dramas. 18th century historical dramas in service of Jesuit education and teaching], *Iskolakultúra* 13 (2003), 110-121.

547. I. Nagy, 'A Jézus Társaság budai gimnáziuma' [The grammar school of the Jesuit order in Buda], *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum* 15 (2003), 89-106.

548. F. Greszl, 'A jezsuitáktól a josefinizmusig' [From Jesuits to Josephinism], in A. Koltai (ed.), *A Szent Anna templom és a Buda-Víziváros katolikus egyházai* [The St. Anne Church and Catholic churches of Buda-Víziváros], Budapest, Vízivárosi Szent Anna Plébánia, 2005, 29-54.

549. L. Szilas, 'Jezsuiták plébániai munkákban Magyarországon a 16-18. században' [Jesuits in parish work in Hungary 16th-18th centuries], *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok – Regnum* 17 (2005), 35-82.

550. G. Bikfalvi, *A magyar jezsuiták történeti névtára 1853-2003* [The historical register of Hungarian Jesuits 1853-2003], Budapest, METEM, 2006, 453 p.

551. G. Bikfalvi, 'A magyar jezsuiták tartományi központ története 1890-1950 között' [The history of the seat of the Hungarian Jesuit Province from 1890 to 1950], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 693-706.

552. G. Galovics, 'A magyarországi jezsuiták és a barokk művészet –az identitás' [The Hungarian Jesuits and baroque art traces of identity], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 321-344.

553. J. Jernyei Kiss, 'Ikonográfia és liturgikus tér. Caspar Franz Sambach freskói és oltárképei a székesfehérvári jezsuita templomban' [Iconography and liturgical space: the frescos and altar-pices of Caspar Franz Sambach in the Jesuit church in Székesfehérvár], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 375-390.

554. F. Pálvölgyi, 'Hagyomány és megújulás harmóniája a jezsuita pedagógiában' [Harmony of tradition and reform in Jesuit pedagogy], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 553-562.

555. F. Szabó & T. Bartók (eds.), *Jezsuiták Szent Ignác nyomdokain* [Jesuits in the footsteps of Saint Ignatius of Loyola], Budapest, Szent István Társulat, 2006, 252 p.

556. Z. Székely, 'Adalékok a győri jezsuita iskola és rendház XVII. századi építési történetéhez' [Contributions to the 17th century architectural history of the Jesuit school and house of Győr], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 366-374.

557. L. Szelestyei N., 'Adalékok a kőszegi jezsuiták történetéhez' [Contributions to the history of the Jesuits of Kőszeg], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 359-365.

558. C. Szilágyi (ed.), *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 746 p.

Italy

See also 416, 786, 809, 819, 887, 980, 1107.

559. E. Levy, 'The institutional memory of the Roman Gesù. Plans for renovation in the 1670s by Carlo Fontana, Pietro da Cortana and Luca Berettini', *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 33 (1999-2000), 371-426.

560. E. Abbate, 'I gesuiti e il governo borbonico durante la seconda restaurazione a Napoli (1848-1860)', *Campania Sacra* 31 (2000), 121-167.

561. L.G. Lazar, 'E faucibus daemonis: Daughters of prostitutes, the first Jesuits, and the Compagnia delle Vergini Miserabili di S. Caterina', in B. Wisch & D. Ahl (eds.), *Confraternities and the visual arts in Renaissance Italy: Ritual, spectacle, image,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 159-179.

563. C. Càndito, *Occhio, misura e rilievo: gli strumenti ottici e catottrici per l'architettura e il recupero del Collegio dei Gesuiti a Genova,* Genova, Ateneo, 2001, 261 p.

564. F. Capello, *Incunaboli e cinquecentine dell'Istituto Filosofico Aloisianum di Gallarate,* 2 vols., Gallarate, Istituto Filosofico Aloisianum, 2001, 530 + 589 p.

565. M.A. Lewis, 'Evaluating the *Ratio Studiorum*: some suggestions from Naples', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 323-331.

566. M. Miranda, 'Teatro sacro jesuítico: um esclarecimento a propósito da Exposição do Colégio Romano à Universidade Gregoriana (Roma 2001)', *Brotéria* 153 (2001), 615-620.

567. N. Moretti, *Il collegio dei gesuiti di Ponte in Valtellina,* Sondrio, Società Storica Valtellinese, 2001, 292 p.

568. G. Sale, 'Committente e fruitori d'opera nella Roma del Cinquecento. Il progetto del "Gesù" di Roma', *Civiltà Cattolica* 152/III (2001), 247-260.

569. J.J. Vila-Chã, '450 anos da Universidade Gregoriana', *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 400-401.

570. U. Baldini, 'S. Rocco e la scuola scientifica della provincia veneta: il quadro storico (1600-1773),' in G.P. Brizzi & R. Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII),* Bologna, CLUEB, 2002, 283-323.

571. B. Filippi, 'The orator's performance: gesture, word and image in theatre at the Collegio Romano', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 512-529.

572. P.F. Grendler, 'I tentativi dei gesuiti d'entrare nelle università italiane tra '500 e '600', in G.P. Brizzi & R. Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII),* Bologna, CLUEB, 2002, 37-51.

573. S. Di Noto Marella, 'Il collegio dei giuristi di Parma', in G.P. Brizzi & R. Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII),* Bologna, CLUEB, 2002, 185-198.

574. G. Turi, *Il mecenate, il filosofo e il gesuita: L' 'Enciclopedia italiana', specchio della nazione,* Bologna, Il Mulino, 2002, 279 p.

575. G. Zanlonghi, 'The Jesuit stage and theatre in Milan during the eighteenth century', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 530-549.

576. P.H. Kolvenbach, 'Il 450° anniversario di fondazione del Collegio Germanico', *La Civiltà Cattolica* 154/I (2003), 384-393.

577. P. Walter, 'Die Gründungen des Collegium Germanicum et Hungaricum. Etappen der Kollegsgeschichte', *Korrespondenzblatt. Jubiläumsausgabe zum 450jährigen Bestehen des Collegium Germanicum et Hungaricum,* Rom, 2003, 86-113.

578. G. Bozzo (ed.), *La Chiesa del Gesù e dei santi Ambrogio e Andrea a Genova: vicende, arte e restauri,* [Genova], Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2004, 198 p.

579. M.A. Conelli, 'A typical patron of extraordinary means: Isabella Feltria della Rovere and the Society of Jesus', *Renaissance Studies* 18 (2004), 412-436.

580. G. Caravale, 'Ambrogio Catarino Politi e i primi gesuiti', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 110-134.

581. C. Cassar, 'The Albanian community of Palazzo Adriano (Sicily) and the Jesuit mission of 1638,' *Studi sull'Oriente Cristiano* 9 (2005), 163-189.

582. V. Daman, 'Giovanni Battista Gaulli, dit Il Baciccio. Le triomphe du nom de Jésus (Étude pour le plafond du Gesù à Rome)', in *Artistes gênois du XVIIe siècle,* Paris, Galerie Canesso, 2005, 40-49.

583. L. Malusa & L. Mauro, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il 'Gesuita Moderno' al vaglio delle Congregazione romane (1848-1852),* Milano, FrancoAngeli, 2005, 255 p.

584. A. Martini, '*L'art de Manzoni et la "Civiltà Cattolica" des Jésuites italiens. Un siècle de débats*', in G. Bedouelle a.o.(eds.), *L'art de la Tradition,* Fribourg, Academic Press,2005, 207-214.

585. G. Mongini, 'Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 26-63.

586. F. Motta, 'La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 5-25.

587. P. Scaramella, 'I primi gesuiti e l'Inquizione romana (1547-1562)', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 135-157.

588. L.G. Lazar, 'Jesuit missions in Italy, confraternities, and the jubilee of 1575: centers and peripheries, *AHSI* 75 (2006), 3-27.

589. A. Lo Nardo, *Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù,* Palermo, Provincia Regionale Palermo / Biblioteca Istituto di formazione politica Pedro Arrupe / Centro Studi Sociali, 2006, 240 p.

590. M. Schraven, 'Festive obsequies in Il Gesù and the tempietto-catafalque', in her *Festive funerals. Funeral 'apparati' in early modern Italy,* Groningen, University Press, 2006, 162-171.

Lithuania

See also 626.

591. L.V. Leise, *Jesuit sites in Vilnius. A tour of historical and actual Jesuit locations in Vilnius, Lithuania,* Kaunas, Naujasis Lankas, 2001, 36 p.

Luxemburg

592. J.M. Kreins, 'Les débuts difficiles de l'installation des jésuites à Arlon', in *Le choc des libertés. L'Église en Luxembourg de Pie VII à Léon XIII (1800-1880),* Bastogne, Musée en Piconrue, 2001, 229-233.

593. J. Birsens, 'D'Pädagogik vun de Jesuiten an hirem ale Kolléisch zu Lëtzebuerg (1603-1773)', *Bulletin de liaison des anciens de l'Athenée* 22 (2003), 51-65.

594. R. Baustert (ed.), *La Querelle janséniste extra muros ou La Polémique autour de la procession des Jésuites de Luxembourg, 20 mai 1685,* Tübingen, Narr, 2006, 192 p.

Malta

595. A. Azzopardi, *Jesuit schools in Malta. St. Aloysius College 1907-1934. Volume II.* Malta, Veritas Press, 2004, 320 p.

The Netherlands

See also 427.

596. M. Slot a.o., *The Dutch bridge. Dutch-Japanese relations in travel writings from the Jesuit Collection, Maastricht University Library / De Hollandse brug. Nederlands-Japanse betrekkingen aan de hand van reisbeschrijvingen uit de Jezuïetencollectie van de Universiteitsbibliotheek Maastricht,* Maastricht, Unigraphic, [2000], [24] p.

597. M. Vleeshouwers, *Beelden van scholen in Sittard,* Sittard, Stichting Charles Beltjens, 2001, 192 p.

598. F. Rutten, 'Jezuïetencollege', in: P. Schulpen & L. Spronck (eds.), *Terugblik 1880-1930,* Sittard-Geleen, Prof. Dr. Timmersstichting & Stadsarchief, 2003, 77-91.

599. J. Roes & H. de Valk, 'A world apart? Religious orders and congregations in the Netherlands', in J. de Maeyer a.o. (eds.), *Religious institutes in Western Europe in the 19th and 20th centuries. Historiography, research and legal position,* Leuven, Leuven University Press, 2004, 135-162.

600. B. Holtkamp, 'Het nieuwe Roomsche rondom. De Sint-Barbarakerk te Culemborg', *Culemborgse Voetnoten* 32 (2005), 2-30.

601. A. Warffemius, 'Delft na de Reformatie. De Jezuïeten in Delft 1592-1708; De kerken aan de Oude Langendijk en Molenpoort 1617-1877', in *400 jaar kerken in 'De Papenhoek'. De Maria van Jessekerk en haar voorgangers,* Zeist, Rijksdienst voor de Monumentenzorg / Delft, Sint-Hippolytusparochie, 2005, 11-35.

602. G. Bary, 'De reguliere priesters en hun orden en congregaties', in T.T. de Jong (eindred.), *Katholiek leven in Noord-Nederland 1956-2006. Vijftig jaar bisdom Groningen,* Hilversum, Verloren, 2006, 141-154.

603. P. Begheyn, *Gids voor de geschiedenis van de jezuïeten in Nederland 1540-1850 / A guide to the history of the Jesuits in the Netherlands 1540-1850,* Nijmegen, Valkhof Pers / Amsterdam, Nederlands Instituut voor Jezuïeten Studies / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006, 294 p.

604. P. Bosscher, 'Derde Amsterdamse Kerkenpad voert door de negentiende eeuw. Klassieke en gothische visioenen', *Heemschut* 83/1 (2006), 24-27.

605. J. Braakman, *Gebouwd op schouders van het voorgeslacht. Vier eeuwen geschiedenis van de Franciscus Xaveriusgemeenschap te Enkhuizen ter gelegenheid van het 100-jarig bestaan van het kerkgebouw,* [Enkhuizen], Vereniging Oud Enkhuizen, 2006, 786 p.

606. A. Buijs a.o., *Geschiedenis St. Jozefparochie Rozenburg 1966- 2006,* Rozenburg, St. Jozefparochie, 2006, 247 p.

607. A.E.M. Janssen, 'Jezuïeten in Nederland tussen 1540 en 2000: voorbeeldig in 4600 biografische titels gerubriceerd', *Streven* 73 (2006), 839-844.

608. E. Mijnlieff, 'Cornelis Schut, De kroning van de Heilige Maagd' [from the Jesuit church in Gouda], *Bulleting van de Vereniging Rembrandt* 16/3 (2006), 6-8.

609. M. Roelofs, *Van serene stilte naar kloppend hart* [*Mariëndaal*], Velp, Van oud Vellip naar nieuw Velp, 2006, 60 p.

Norway

See 977.

Poland

610. B. Lisiak, *Jezuici polscy a nauki ścisłe od XVI do XIX wieku. Słownik biobibliograficzny. Studia i materiały do dziejów jezuitów polskich, Krakow, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum",* 2000, 166 p.

611. P.H. Wojciechowski, *Il "Colloquium Charitativum" di Torun del 1645,* Pelplin, Bernardinum, 2000, 147 p.

612. S. Cieślak, *Sankt Barbarakirche zu Krakau. Kunstführer,* Kraków, Wydawnictwo WAM, 2001, 40 p.

613. M. Inglot, 'List o. Giuseppe Maruti z Połocka (1871)', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 2001, 193-207.

614. M. Jučas, 'Motywacje polityczne powołania Uniwersytetu Wileńskiego. Ku czci jubileuszu 420-lecia Uniwersytetu', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 2001, 209-217.

615. J. Kochanowicz, 'Początki jezuickiej kapeli i bursy muzycznej w Krakowie', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J,*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 255-268.

616. W. Musialik, 'Mieszkańcy pruskiego Śląska a Towarzystwo Jezusowe w XIX w. i pierwszej połowie XX w.', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 411-427.

617. M. O'Connor, 'O. Ludwik Grzebieńw oceanie amerykańskiego historyka. "Fakty mówią za siebie"', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, 2001, 43-57.

618. F. Paluszkiewicz, '"Byłem więźniem, a odwiedziliście mnie". Jezuicka służba więźniom', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 441-451.

619. J. Paszenda, 'Wybór miejsca na fundacje dla jezuitów', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 453-467.

620. L. Piechnik, 'Studium teologii w Nowym Sączu w xix wieku', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 469-478.

621. K. Puchowski, '"In bello Mars, in pace Apollo". Z dziejów edukacji w kolegiach jezuickich Rzeczypospolitej Obojga Naradów', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 479-497.

622. W.K.R. Sękowski, 'Drukarnia połocka w latach 1787-1820. Problemy badawcze i próba odtworzenia produkcji wydawniczej, in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 219-244.

623. K.J. Wołczński, 'Sowieckie prześladowania jezuitów Iwowskich u schyłku II wojny świetle źródeł NKWD', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 621-644.

624. D. Żołądź-Strzelczyk, '"Praca w winnicy Pańskiej": dwaj polscy jezuici-misjonarze xvii wieku', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 655-667.

625. W. Graczyk & J. Kwiatkowski, *Jezuici w Płocku 1611-1773,* Warszawa, Verbinum, 2002, 134 p.

626. J. Kochanowicz, *Jezuickie bursy muzyczne w Polsce i na Litwie w XVII i XVIII wieku* [Musica gesuitica nei Seminari in Polonia e Lithuania durante il 17° e 18° secolo], 4 vols., Kraków, Wyzsza Szkola Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2002, 344, 142, 271, 269 p.

627. M. Inglot, 'Jezuici polscy w Azerbejdzanie w XVII i XVIII wieku: misja polska w Gandzy', in *Polacy w Azerbejdzanie,* Lublin, Instytut Badan nad Polonia i Duszpasterstwem Polonijnym KUL, 2003, 171-185.

628. M. Jakubiec, *Kościoł śś. Piotra i Pawła w Krakowie,* Krakow, WIP @lesander, 2004, 24 p.

Portugal

See also 919, 1212.

629. J.E. Franco, 'Antijesuitismo pedagógico e científico e o nascimento da *Brotéria*', *Bróteria* 155 (2002), 295-318.

630. H. Leitão, 'Entering dangerous ground: Jesuits teaching astrology and chiromancy in Lisbon', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 371-389.

631. A. Vasconcelos de Saldanha, *De Kangxi para o Papa, pela Via de Portugal: Memória e Documentos relativos à interveção de Portugal e da Companhia de Jesus na questão dos ritos Chineses e nas ralações entre o Imperador Kangxi e a Santa Sé,* 3 vol., [Macau], Instituto Português do Oriente, 2002.

632. N. Vassallo e Silva, 'Art in the service of God: the impact of the Society of Jesus on the decorative arts in Portugal', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 182-210.

633. M. Miranda, 'O Colégio das Artes de Coimbra, berçode uma poética dramática (1559-1562)', *Brotéria* (2003), 135-153.

634. U. Baldini, 'The teaching of mathematics in the jesuit colleges of Portugal from 1640 to Pombal', in L. Saraiva & H. Leitão (eds.), *The practice of mathematics in Portugal,* [Coimbra], Universidade, 2004, 293-758.

635. G. Marcocci, 'Inquisição, jesuítas e cristãos-novos em Portugal no século XVI', *Revista da História das Ideias* 25 (2004), 247-326.

636. E.J. Alonso Romo, '*Luis de Montoya y otros agustinos amigos de los jesuitas en Portugal', La Ciudad de Dios 218* (2005), 751-769.

637. L.M. Brockey, 'O alcásar do Ceo: The professed house at Lisbon in 1588', *AHSI* 75 (2006), 89-135.

638. N. de Sousa a.o., *Igreja do colégio dos Jesuítas de Ponta Delgada. Museu Carlos Machado. Núcleo de arte sacra / The church of the Jesuit college in Ponta Delgada. Carlos Machado Museum. The centre of sacred art,* Angra do Heroísmo, Regional Direction for Cultural Affairs, 2006, 100 p.

Romania

639. P. Shore, 'Il destino degli ex gesuiti di Cluj, in Transilvania, dopo la soppressione', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 155-180.

640. P. Sas, 'A Jézus Társasága emlékei az egykori kolozsvári jezsuita templomban' [Memories of the Society of Jesus in the Jesuit church of Cluj], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 391-413.

641. I.G. Tóth, 'Jezsuita misszionáriusok Moldvában' [Jesuit missionaries in Moldova], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 142-149.

642. F. Veress, 'A kolozsvári jezsuita templom építése' [The construction of the Jesuit church of Cluj], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 414-423.

Russia

See also 652.

643. J.M. Glorieux, 'Règne temporel et règne éternel? Méditation ignatienne sur les relations ecclésiales en Russie aujourd'hui', *Nouvelle Revue Théologique* (2003), 242-258.

644. M. Inglot, 'L'academia di Połock (1812-1820), ateneo della Compagnía di Gesù superstite in Russia', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 201-229.

645. S. Pavone, 'La catena ininterotta: i gesuiti in Russia tra cultura, politica e religione', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 181-200.

Slovakia

646. I. Kaefer, 'A jezsuiták szerepe a szlovák nemzettudat formálásában [The role of the Jesuits in the formation of the Slovak national identity], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 265-270.

647. I. Kilián, 'A nagyszombati jezsuita iskoladrámák szcenikája' [The stage for the Jesuit school drama of Trnava], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 442-457.

648. *Jezuiti,* Trnava, Dobrá Kniha, 2006, 156 p.

Spain

See also 757, 1085, 1086.

649. J.J. Lozano Navarro, 'El expediente de incautación de temporalidades del colegio de San Luis Gonzaga de Motril: Los libros de los jesuitas de un colegio del reino de Granada en 1767', *Chronica Nova* 27 (2000), 285-304.

650. J.A. de la Torre Briceño, *Una historia rescatada: la Casa Grande, los Austrias y la Compañía de Jesús,* Madrid, Casa Grande, 2000, 266 p.

651. J. Urrea, 'El retablo de la Buena Muerte en el Casa Profesa de Valladolid', *Archivo Hispalense* 83 (2000), 193-199.

652. M. Alperovich, 'La expulsión de los jesuitas de los dominios españoles y Rusia en la época de Catalina II', in M. Tietz & D. Briesemeister, *Los jesuitas*

españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII, Frankfurt, Vervuert / Madrid, Iberoamericana, 2001, 33-44.

653. M.D. García Gómez, *Memoria de unos libros: la biblioteca de los jesuitas expulsados del colegio de Albacete,* Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 2001, 197 p.

654. J.I. González Faus, 'Religiones y fe, en los cien años de *Razón y Fe*', *Razón y Fe* 244 (2001), 355-367.

655. S. Madrigal, 'Al hilo del "siglo de la Iglesia". Cien años de Razón y fe (1901-2001)', *Razón y Fe* 244 (2001), 33-47.

656. P.P. Martínez, 'Publicaciones periódicas eclesiásticas y religiosas de España entre los siglos XIX y XX. Los Jesuitas', *Hispania Sacra* 53 (2001), 178-180.

657. J. Masià, 'De Unamuno a Laín. Un siglo de antropología en los cien años de *Razón y Fe*', *Razón y Fe* 244 (2001), 245-259.

658. A. Mestre a.o., *Ratio studiorum: una llibreria jesuïta a la Universitat de València,* València, Universitat i Fundació General de València, 2001, 121 p.

659. E. García Hernán, 'Configuración del estado moderno y los jesuitas, in his *Políticos de la monarquía hispánica (1469-1700): ensayo y diccionario,* Madrid, Fundación Mapfre Tavera, 2002, 110-116.

660. N. González, 'Cien años de cultura en los cien años de *Razón y Fe*', *Razón y Fe* 246 (2002) 323-338.

661. T.M. Hernández & V. León Navarro, 'La defensa de la universidad de Valencia en 1741: ¿Antijesuitismo o corporativismo académico?', *Estudis* 28 (2002), 317-343.

662. A. Irigoyen López & J. Hernández Franco, 'Linaje, jesuitas y cabildo de la catedral de Murcia. Las fundaciones del racionero Sepúlveda', in F. Marsilla de Pascual (ed.), *Littera scripta in honorem Prof. Lope Pascual Martínez,* I, Murcia, Universidad de Murcia, 2002, 521-537.

663. P. Losa Serrano & R. Cózar Gutiérrez, 'La secularización de la enseñanza en Albacete a partir de la expulsión de los jesuitas', *Revista de Historia Moderna* 20 (2002), 323-338.

664. F.J. Martínez Rojas, 'El ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu), una fuente documental para la historia moderna de Jaén', *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 180 (2002), 359-418; 183 (2003), 435-488.

665. A. Mestre Sanchís, 'La enseñanza de la Compañía de Jesús', in *Humanistas, políticos e ilustrados,* Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002, 38-45.

666. A. Mestre Sanchís, 'El despertar de los jesuitas en el estudio de las lenguas clásicas', in *Humanistas, políticos e ilustrados,* Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002, 99-107.

667. A. Mestre Sanchís, 'Las aportaciones humanísticas de los jesuitas expulsos', in *Humanistas, políticos e ilustrados,* Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002, 244-260.

668. V. Navarro Brotóns, 'Science and enlightenment in eighteenth-century Spain: the contribution of the Jesuits before and after the Expulsion', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 390-404.

669. E. Rhodes, 'Join the Jesuits, see the world: Early Modern women in Spain and the Society of Jesus', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 33-49.

670. M. Batllori Munné & J. Valls, 'El cuarto centenario de la presencia estable de la Compañía de Jesús en la ciudad de Manresa', *Manresa* 75 (2003), 81-91.

671. J. Burrieza Sánchez, 'La recompensa de la eternidad. Los fundadores de los colegios de la Compañía de Jesús en el ámbito vallisoletano', *Revista de Historia Moderna* 21 (2003) 29-55.

672. I. Fernández Arillaga, 'Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados', *Revista de Historia Moderna* 21 (2003), 349-364.

673. S. Hernández González, 'Integración de las artes y desarticulación de la iconografía en un lugar sagrado: La iglesia de San Francisco de Utrera (Sevilla) y su programa iconográfico jesuítico-franciscano', in I. Coloma Martín & J.A. Sánchez López (eds.), *Correspondencia e integración de las Artes,* I, Málaga, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 2003, 245-257.

674. A. Lara Ramos, 'Los jesuitas en Guadix: De la implantación a la expulsión', in A.L. Cortés Peña a.o. (eds.), *Iglesia y sociedad en el reino de Granada (ss. XVI-XVIII),* Granada, Universidad de Granada, 2003, 219-233.

675. J.L. Orella, '*La Gaceta del Norte,* la espada laica de la Compañía de Jesús', *Aportes* 51 (2003), 49-62.

676. F.L. Rico Callado, 'Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco', *Revista de Historia Moderna* 21 (2003), 189-210.

677. A.R.G. de Ceballos & N. Barahona Quintana, 'Fundación de la Compañía de Jesús en Caravaca. Los Jesuitas y el culto a la Santa Cruz', in *La Ciudad en lo Alto. Caravaca de la Cruz,* Murcia, Fundación Cajamurcia, 2003, 223-233.

678. W. Soto Arduñedo, 'Celebraciones por las canonizaciones de jesuitas en el Colegio de Málaga en la Edad Moderna', *Revista de Historia Moderna* 21 (2003) 141-164.

679. *Representaciones jesuiticas en Valencia: patrimonio arquitectónico y bienes culturales,* Valencia, Forum UNESCO / Universidad Politécnica / Vicerrectorado de Cultura y Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús, 2003, 258 p.

680. P. Broggio, 'Inquisizione, visite pastorali e missioni: la Compagnia di Gesù e gli strumenti del controllo religioso e sociale nel mondo ispanico (secoli XVI-XVII)', in *A Compahnia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidad e cultura,* Porto, Universidade. Instituto de Cultura Portuguesa da Facultade de Letras / Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade, 2004, 459-486.

681. E. Giménez López, 'El Consejo de Castilla ante los alborotos estudiantiles y los enfrentamientos de escuela en la Universidad de Valencia tras la expulsión de los jesuitas', in M. García Fernández & M. Sobaler Seco (eds.), *Estudios en homenaje al Profesor Teófanes Egido,* I, [Valladolid], Junta de Castilla y León, 2004, 313-327.

682. F. Marín Barriguete, 'La Congregación de la Natividad de Madrid de la Compañía de Jesús: Un modelo de institución de "disciplina social"', *Cuadernos de Investigación Historica* 21 (2004), 273-301.

683. J. Menéndez Peláez, 'Los jesuitas y el teatro en el Siglo de Oro: Repertorio de obras conservadas y de referencia', *Archivum* [Oviedo] 44-45 (2004-2005), 421-563.

684. I. Pinedo, *Andía esquina a Garibay. Cien años de la Iglesia de los jesuitas en San Sebastián,* San Sebastián, Iglesia Sagrado Corazón, 2004, 130 p.

685. J.M. Carnicero Méndez-Aguirre, 'Libros de hagiografía en las bibliotecas jesuíticas. La biblioteca del Colegio Imperial de Madrid, el colegio de Salamanca y el de Santiago de Compostela', *Memoria Ecclesiae* 26 (2005), 141-146.

686. G. Luzuriaga Sánchez, 'Inventario de la Biblioteca del Colegio de los Jesuitas de Oñati', *Boletin de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* 61 (2005), 435-457.

687. J.A. Morillas Brandy, 'Consecuencias del artículo 26 de la Constitución. Disolución de la Compañia de Jesús en Granada', *Hispania Sacra* 57 (2005), 315-349.

688. C.A. de Moura Ribeiro Zeron, 'O debate sobre escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 205-226.

689. V. Navarro Brotóns, 'Los jesuitas y la enseñanza, asimilación y difusión de los saberes y prácticas científicas en la España del siglo XVII', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 135-161.

690. S. Pastore, 'I primi gesuiti e la Spagna: strategie, compromessi, ambiguità', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 158-178.

691. J. Seguí Cantos, 'La orden de los jesuitas en Valencia durante el pontificado de San Juan de Ribera', *Miscelánea Comillas* 63 (2005), 207-224.

692. E. Sierra Valentí, 'Els jesuïtes a Girona (1581)', *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 46 (2005), 159-166.

693. M.A. Sorroche Cuerva & I. de Teresa Galván, 'La Hacienda de Jesús del Valle como modelo de arquitectura de la producción entre los siglos XVI y XVIII', *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada* 36 (2005), 49-66.

694. A. Verdoy, *50 años de presencia de la Compañía de Jesús en el Pozo del Tío Raimundo,* Madrid, Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús, 2005, 104 p.

695. J.M. Benítez i Riera, *El destierro de los jesuitas de la "Provincia de Aragón" bajo el reinado de Carlos III: Crónica inédita del P. Blas Larraz, S.I.,* Roma, Iglesia Nacional Española etc., 2006, 270 p.

696. N. Guasti, 'I gesuiti spagnoli expulsi (1767-1815): politica, economia, cultura', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 15-52.

697. J.R. Hernández Figueiredo & J.D. Penín Martínez, 'El colegio jesuítico de San Juan Bautista de Monterrei-Verín: memorial del proceso de una expulsión', *Hispania Sacra* 58 (2006), 101-141.

Switzerland

See 782.

Turkey

698. F. Körner, 'Im Dialog mit islamischen Theologen. Jesuiten in Ankara', *Forum Weltkirche* 122 (2003), 15-18.

United Kingdom

See also 785, 827.

699. G. Holt, 'Bishop Milner's shortage of priests, 1803-26', *Midland Catholic History* 7 (2000), 40-51.

700. G. Holt, 'Some chaplains [11 Jesuits] at the Stuart court, Saint-Germain-en-Laye', *Recusant History* 25 (2000), 43-51.

701. B.M. Halloran, 'Jesuits in 18th-century Scotland, *Innes Review* 52 (2001), 80-100.

702. T. Worcester, 'Worse than Jesuits: A Huguenot perspective on English puritans, c. 1650', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi*

Ludwikowi Grzebieniowi S.J., Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 645-653.

703. M.G. Brennan, 'John Bargrave and the Jesuits', *The Catholic Historical Review* 88 (2002), 655-676.

704. M. Whitehead, "In the sincerest intentions of studying': The educational legacy of Thomas Weld (1750-1810), founder of Stonyhurst College', *Recusant History* 26 (2002), 169-193.

705. G. Holt, 'A family of Little Dalby, Leicestershire, in the seventeenth century', *Family History* 21/176 (2003), 178-181.

706. G. Holt, 'Mrs Durham and the suppression of the Jesuits', *Northern Catholic History* 45 (2004), 33-45.

707. P. Lake, 'The King (the Queen) and the Jesuit: James Stuart's 'True Law of Free Monarchies' in context/s', *Royal Historical Society Transactions* 6/14 (2004), 243-260.

708. G. Holt, 'The education of Catholics from the Act of Uniformity to the Catholic Relief Acts', *Recusant History* 27 (2005), 346-357.

709. G. Holt, 'Some old Catholic Lancashire missions', *North West Catholic History Society* 32 (2005), 1-34.

710. R.E. Scully, 'Trickle down spirituality? Dilemmas of the Elizabethan Jesuit mission', *Dutch Review of Church History* 85 (2005), 285-299.

711. J. Vidmar, 'The Jesuits and Mark Tierney', in his *English Catholic historians and the English Reformation, 1585-1954,* Brighton / Portland, Sussex Academy Press, 2005, 75-87.

712. G. Holt, 'William Warrilow and the Jesuit mission in Newcastle upon Tyne', *Northern Catholic History* 47 (2006), 1-5.

713. G. Holt, 'Letters from Edward Fenwick O.P., bishop of Cincinatti, to some Jesuits in England, 1821-1832', *AHSI* 75 (2006), 309-323.

714. I. Mumayiz, 'Southern English Catholics and the Indian mission in the sixteenth century', *The Downside Review* 124 (2006), 89-110.

715. M. Whitehead, 'Con grandi difficoltà: le sfide educative della Compagnia di Gesù nella restaurata provincia inglese (1803-1842)', in P. Bianchini (ed.), *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814),* Milano, Vita e Pensiero, 2006, 89-108.

E. OCEANIA

Australia

716. A. Miklósházy, 'Magyar egyházi közösségek Ausztráliában' [Hungarian church communities in Australia], in *A tengeren túli emigráns magyar egyházi közösségek rövid története Észak- és Dél-Amerikában valamint Ausztráliában* [Short history of overseas emigrant Hungarian Catholic church communities in Nort- and South America and Australia], Toronto, 2005, 151-170.

III. PERSONS

Accolti Gil, Michele (1807-1878)

734. G. Lovecchio, *Alla scoperta della storia ignota di Padre Michele Accolti Gil,* Conversano, Arti Grafiche SCISCI, 2001, 220 p.

Acosta, José de (1540-1600)

735. F. del Pino Díaz, 'Tratamiento ecdótico de los elementos no castellanos en la historia indiana del Padre Acosta', in I. Arellano a.o. (eds.), *Lecturas y ediciones de Crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinar,* Madrid, Iberoamericana, 2004, 221-240.

Acquaviva, Claudio (1543-1615)

736. A. Guerra, '"Os meum aperui et attraxi spiritum quia mandata tua desiderabam". Claudio Acquaviva nella direzione spirituale della Compagnia di Gesù', in M. Catto [a.o] (eds.), *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia: dalle scuole filosofiche antiche al Novecento,* Brescia, Morcelliana, 2002, 219-246.

737. D. Sacré, 'An unknown and unpublished letter from Claudio Acquaviva to Justus Lipsius (1604)', *Humanistica Lovaniensia* 51 (2002), 259-272.

Aguiló Bonnín, Federico (1931-2001)

738. A. Menacho, 'Federico Aguiló Bonnín SJ (1931-2001) difensor de la causa de los pobres', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 7 (2001), 199-210.

Aguirre, Juan Bautista (1724-1786)

739. J. Villalba Freire, 'La Ilustración en Quito: el padre Juan Bautista Aguirre S.J. (1724-1786). Poeta, filósofo, científico', *Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica* 24 (2005), 71-88.

Alemany Briz, José Joaquín (1937-2001)

740. 'Datos biográficos y bibliografía de José Joaquín Alemany Briz', *Miscelánea Comillas* 59 (2001), 345-357.

741. J.R. Busto Saiz, 'En la muerte de José Joaquín Alemany, S.J.', *Miscelánea Comillas* 59 (2001), 823-828.

Aleni, Giulio (1582-1649)

742. P. Feng-chuan, *Confucius from the West: Giulio Aleni (1582-1649) and the religious encounter between the Jesuits and the Chinese,* Taipei, Christian Olive Foundation, Scripture Resource Center, 2002, 416 p.

Aler, Paul (1656-1727)

743. W. Jenniges, 'Paul Aler S.J. (†1727): Ein St. Vither Schulmann auf Parnassus' Höhen', in: W. Jenniges (ed.), *Gestalten und Entwicklungen. Historische Streifzüge zwischen Rhein und Maas. Hubert Jenniges zum 70. Geburtstag als Festgabe angeboten,* Löwen und St. Vith, Geschichts- und Museumsverein "Zwischen Venn und Schneifel", 2004, 39-61.

Alloza, Juan de (1597-1666)

744. A. Coello de la Rosa, 'Agencias políticas de santidad en la beatificación del padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)', *Hispania Sacra* 57 (2005), 627-649.

Álvarez, Baltasar (1533-1580)

See also 727.

745. J. Clark, 'Dom Augustine Baker's translation of the "Relation" of Fr. Balthasar Alvarez', *Analecta Cartusiana* 236 (2005), 5-14.

Amiot, Jean-Joseph-Marie (1718-1793)

746. C.W. Lam, 'A highlight of French Jesuit scholarship in China. Jean-Joseph-Marie Amiot's writings on Chinese music', *Chime Journal* 16-17 (2005), 126-147.

747. Y. Lenoir & N. Standaert (eds.), *Les danses rituelles chinoises d'après Joseph-Marie Amiot,* Namur, Presses Universitaires de Namur / Bruxelles, Éditions Lessius, 2005, 326 p.

Anchieta, José de (1534-1597)

748. A. Cardoso, *Anchieta, mensageiro de vida,* São Paulo, Edições Loyola, 2001, 103 p.

749. C. de Castelnau-L'Estoile, 'L'auto de São Lourenço 1587 du père Anchieta. Une perspective historique sur le théatre missionaire jésuite au Brésil', *Les langues Néo-Latines* 319 (Suppl.) (2001), 157-176.

750. J. Konings (ed.), *Anchieta e Vieira: paradigmas de evangelização no Brasil,* São Paulo, Edições Loyola, 2001, 213 p.

751. F. del Pino Díaz, 'A propósito del clasicismo de Anchieta. La obra lingüística y etnográfica de los jesuitas en relación con el Renascimiento', *Revista Andina* 36 (2003), 65-81.

752. M. Sievernich, 'José de Anchieta, Kirchenvater Brasiliens', in J. Arnold a.o. (eds.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit,* Paderborn etc., Schöningh, 2004, 967-992.

753. M. Barbosa de Fatima Medeiros, *As letras e a cruz. Pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I.*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, 461 p.

Andrés Morell, Juan (1740-1817)

754. E. Giménez López (ed.), *Juan Andrés Morell. Bolonia, Florencia, Roma: cartas familiares I*, Alicante, Universidad de Alicante, 2004, 559 p.

Angelis, Girolamo de (1567-1623)

755. V. Petralia, *Girolamo De Angelis (1567-1623): un gesuita ennese martire in Giappone*, Catania, Università degli Studi. Facoltà di Lettere, 2003, 176 p.

Antonil, André João (1649-1716)

756. W.C. Lima da Silva, *As terras inventadas, discurso e natureza em Jean de Léry, André João Antonil e Richard Francis Burton*, São Paulo, Unesp Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", 2003, 329 p.

Arbizu, Juan (1653-1725)

757. J.C. Lozano López, 'Noticias artisticas en una fuente poco conocida. La Historia del Colegio de la Compañía de Zaragoza del P. Juan Arbizu (S.J.)', *Artigrama* (2001), 403-420.

Arrupe, Pedro (1907-1991)

758. P.M. Lamet, 'Testigo del siglo XX y profeta del XXI. Pedro Arrupe diez años después', *Razón y Fe* 243 (2001), 67-80.

759. J.Y. Calvez, 'Le premier Pedro Arrupe', *Études* 397 (2002), 646-650.

760. J.Y. Calvez, 'The Arrupe moment', *Review of Ignatian Spirituality* 33 (2002), 45-56.

761. I. Iglesias, 'Un nuevo y necesario acceso a Pedro Arrupe', *Manresa* 74 (2002), 167-180.

Balbin, Bohuslav (1621-1688)

762. B. Jiroušek, 'Kalistův poled na Bohuslava Balbína', in I. Navrátil (ed.), *Zdeněc Kalista a kulturní historie*, Semily, Státni Okresní Archiv, 2000, 152-156.

Balde, Jacob (1604-1668)

See also 1157.

763. P. Lebrecht Schmidt, 'Balde und Claudian. Funktionsgeschichtliche Rezeption und poetische Modernität', in J. Fugmann a.o. (eds.), *Traditio Latinitatis. Studien zur Rezeption und Überlieferung der lateinischen Literatur*, Stuttgart, Steiner, 2000, 356-372.

764. E. Schäfer, 'Baldes Exerzitien-Tapisserien (Silv. 8,10)', in E. Lefèvre (ed.), *Balde und Horaz*, Tübingen, Narr, 2002, 319-358.

765. U. Schmitzer, 'Die Erste Episode und die Türkenkriegsparainese im Werk des Jakob Balde', in E. Lefèvre (ed.), *Balde und Horaz*, Tübingen, Narr, 2002, 235-251.

766. T. Burkard a.o. (eds.), *Jacob Balde im kulturellen Kontext seiner Epoche. Zur 400. Wiederkehr seines Geburtstages,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2006, 496 p.

Baldinucci, Antonio (1665-1717)

767. B. Majorana, 'La pauvreté visible: réflexions sur le style missionnaire jésuite dans les Avvertimenti de Antonio Baldinucci (environ 1705)', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 4 (2003), 86-103.

Ballis, Giovanni (1924-1996)

768. *In mezzo a voi: ricordo a più voci di Padre Giovanni Ballis S.J.,* Torino, Elledici, 2002, 246 p.

Balmes y Urpiá, Jaime (1810-1848)

769. M. Batllori, *Del Vuit-cents al Nou-cents: Balmes, Ehrle, Costa i Llobera, Casanovas,* València, Climent editor, 2002, 281 p.

Balthasar, Hans Urs von (1905-1988), Jesuit until 1950

See also 726, 727.

770. C.R. Casale, 'La vigencia de la pregunta teológica por el término "persona" para la imagen del hombre en la actualidad. El aporte de Hans Urs von Balthasar', *Teologia y vida* 42 (2001), 399-439.

771. A. Meis, 'La persona como singularidad concreta en la obra de Hans Urs von Balthasar', *Teologia y vida* 42 (2001), 440-467.

772. G. Bellusci, 'L'universale concretum et personale nella teologia di Hans Urs von Balthasar (seconda parte)', *Theologia viatorum. Annali dell'Istituto Teologico del Seminario Maggiore interdiocesano di Basilicata* 7 (2002) 133-150.

773. J. Doré, 'Hans Urs von Balthasar et son oeuvre', *Études* 397 (2002), 789-800.

774. L. di Girolamo, 'Hans Urs von Balthasar, un interprete del pensiero bonaventuriano', *Miscellanea Francescana* 102 (2002), 143-186.

775. R. Lafontaine, 'Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le *de Trinitate* de Thomas d'Aquin', *Nouvelle revue théologique* 124 (2002), 529-548.

776. S. Ponga, 'La dramatique trinitaire de la révélation et du salut chez H.U. von Balthasar', *Nouvelle revue théologique* 124 (2002), 549-564.

777. Z.J. Kijas, 'Pavel A. Florenskij (1882-1937) und Hans Urs von Balthasar (1905-1988) - zwei Theologen, ein theologischer Stil. Freundschaft als die höchste Form der Aktualisierung des Menschen und der Erkenntnis', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 93 (2003), 101-116.

778. D.C. Schindler, *Hans Urs von Balthasar and the dramatic structure of truth,* New York, Fordham University Press, 2004, 455 p.

779. A.R. Batlogg, 'Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: Zwei Schüler des Ignatius', in J.H. Tück & M. Striet (eds), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen,* Freiburg, Herder, 2005, 410-446.

780. M. Striet & J.H. Tück (eds.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen,* Freiburg, Herder, 2005, 456 p.

781. W. Löser, 'Hans Urs von Balthasar und seine ignatianischen und patristischen Quellen', *Geist und Leben* 79 (2006), 194-203.

782. P. Oberholzer, *Hans Urs von Balthasar und die Gesellschaft Jesu: Der Briefwechsel zwischen Hans Urs von Balthasar und seinen Oberen der unabhängigen Schweizer Vizeprovinz, aufbewahrt im Provinzarchiv der Schweizer Jesuiten, Zürich,* Zürich, [Provinzarchiv], 2006, 121 p.

783. C. O'Regan, 'Balthasar and gnostic genealogy', *Modern Theology* 22 (2006), 609-650.

784. T.M. Pouliquen, 'A la croisée de la philosophie et de la théologie: l'anthropologie chrétienne de H-U. von Balthasar', in E. Falque & A. Zielinski (eds.), *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006,* Paris, L'Harmattan, 2006, 135-152.

Bampton, Joseph (1854-1933)

785. B. Rodríguez Caparrini, 'A Catholic public school in the making. Beaumont College during the rectorate of the reverend Joseph M. Bampton, S.J. (1901-1908). His implementation of the "captain" system of discipline', *Paedagogica Historica 39* (2003), 737-757.

Barella, Giovan Battista (1626-1687)

786. G. Zanlonghi, 'Padre Giovan Battista Barella: un gesuita nella Milano degli anni Sessanta, in uno scenario di cambiamento', in *Teatri di formazione: actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano,* Milano, Vita e Pensiero, 2002, 175-193.

Baróti Szabó, Dávid (1739-1819)

787. I. Hubert, 'Amíg ártatlan szerezetem el nem veszék' ['When my innocent order was dissolved'], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 271-284.

Barrado, Pascual (1829-1906)

788. M.D. Díaz Pérez, 'El P. Pascual Barrado, SJ, y la "Casa de preservadas", in *Historia de la Congregación de religiosas de María Inmaculada,* I, Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 2000, 279-294.

Batllori, Miquel (1909-2003)

789. A. Mestre, 'Miquel Batllori, S.I.', *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII* 10-11 (2000-2001), 213-214.

790. M. Batllori, *Recuerdos de casi un siglo,* Barcelona, El Acantilado, 2001, 419 p.

791. H. Raguer, 'Un señor de Barcelona: Miquel Batllori, s.j.', *Razón y Fe* 247 (2003), 381-394.

Beauchamp, Paul (1924-2001)

792. *L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'oeuvre de Paul Beauchamp,* Paris, Editions Facultés Jésuites de Paris, 2005, 200 p.

Beissel, Stephan (1841-1915)

793. T. Diederich, 'Die Siegelsammlungen Beissel und Ewald im Historischen Archiv des Erzbistums Köln', *Herold-Jahrbuch* 10 (2005), 43-84.

Bellarmino, Roberto (1542-1621)

794. M. Catto, 'La direzione spirituale del principe il *De officio Principis Christiani* (1619) di Roberto Bellarmino: ascetica e teologia politica in un modello di perfezione spirituale', in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia: dalle scuole filosofiche antiche al Novecento,* Brescia, Morcelliana, 2002, 247-265.

795. S.H. De Franceschi, 'Le pouvoir indirect du Pape au temporel et l'antiromanisme catholique des âge pré-infaillibiliste et infaillibiliste. Références doctrinales à Bellarmin et à Suárez dans la théologie politique et l'ecclésiologie catholiques du début du XIX[e] siècle à la mi-XX[e] siècle', *Revue d'Histoire de l'Église de France* 88 (2002), 103-149.

796. L.F. Mateo-Seco, 'Galileo e l'Eucaristia. La questione teologica dell'ACDF, *Index, Protocolli,* EE, f. 291r-v', *Acta Philosophica* 10 (2002), 243-256.

797. T. Dietrich, 'Roberto Bellarmino. Zwischen Tradition und Neuanfang', in P. Walter & M.H. Jung (eds.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter - Pietismus - Aufklärung,* Stuttgart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 35-53.

798. V. Lavenia, 'Le fortune del vincolo morale. Intorno all'interdetto: controversa obbedienza. Bellarmino', in V. Lavenia, *L'infamia e il perdono: tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna,* Bologna, Il mulino, [2004], 359-366.

799. R. Presenti, *Galileo e Bellarmino - Leggenda e verità. Lettura moderna di una disputa antica,* Montepulciano, La Balze, 2004, 183 p.

Benci, Giorgio (1650-1708)

800. A.P.B.S. Casimiro, 'A concepção pedagógica de Jorge Benci: sistematização de uma pedagogia para os africanos escravizados no Brasil colonial', in *Anais do IV congresso de história da Bahia,* Salvador, Instituto Geográfico e Histórico da Bahia / Fundação Gregório de Matos, 2001, 525-534.

Bettendorf, Johann Philipp (1625-1698)

801. B. Bost, 'Johann Philipp Bettendorf SJ (1625-1698), "erster Jesuitenmissionar am Oberlauf des Amazonas"', *Hémecht* 57 (2005), 55-102.

Betti, Antonio Maria (1643-1720)

802. G. Orlandi, '*Agiografia e inquisizione alle fine del Seicento. Censura romana di due autori gesuiti*' [Antonio Maria Betti and Giovanni Giuliani], *Lateranum 71* (2005), 31-75.

Bettini, Mario (1582-1657)

803. D. Aricò, 'Politica e istruzione alla corte di Ranuccio Farnese: i gesuiti Mario Bettini e Jean Vervaux', in G.P. Brizzi & R. Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII)*, Bologna, CLUEB, 2002, 213-242.

Bidermann, Jacob (1578-1639)

804. H. Gier (ed.), *Jakob Bidermann und sein "Cenodoxus"*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, 242 p.

Binet, Étienne (1569-1639)

805. M. Fumaroli, 'Eloquence sacrée et littérature: l'Essay des merveilles d'Étienne Binet', in *Exercices de lecture. De Rabelais à Paul Valéry*, Paris, Gallimard, 2006, 62-110.

Blakiston, Francis (1617-1693)

806. J. Trappes-Lomax, 'Chaplain and steward: Francis Blakiston, S.J. (1617-93) at Linton-on-Ouse', *Recusant History* 25 (2001), 423-433.

Blundell, Nicholas (1640-1680)

807. G. Holt, 'Nicholas, Thomas and Joseph Blundell of Little Crosby', *North West Catholic History* 29 (2002), 5-14.

Blundell, Thomas (1649-1702)

808. G. Holt, 'Nicholas, Thomas and Joseph Blundell of Little Crosby', *North West Catholic History* 29 (2002), 5-14.

Bobadilla, Nicolás (1509-1590)

809. U. Parente, 'Note sull'attività missionaria di Nicolás Bobadilla nel Mezzogiorno d'Italia prima del concilio di Trento (1540-1541)', *Rivista Storica Italiana* 117 (2005), 64-79.

Bonsirven, Joseph (1880-1958)

810. L. Deffayet-Loupiac, 'Le rôle du père Bonsirven dans le renouveau du dialogue judéo-chrétien dans l'Entre-deux-guerres', *Revue d'histoire de l'église de France* 89 (2003), 81-103.

Borja, Francisco de (1510-1572)

See also 1133.

811. E. García Hernán, 'Francisco de Borja como diplomático y su proyección en el barroco', in M. Ballesteros Gaibrois (ed.), *Un documento inédito: el complemento de la dote de la hija de Santángel, Luisa,* Valencia, Real Academia de Cultura Valenciana, 2001, 179-196.

812. J.F. Mira, 'Francisco de Borja, duque y jesuita', in his *Los Borja: familia y mito,* Alzira, Algar Editorial, 2001, 150-160.

813. M. Ruiz Jurado, 'San Francisco de Borja', in *Nuevo Año Cristiano,* 10, Madrid, EDIBESA, 2001, 70-83.

814. C. de Dalmases, *El Padre Francisco de Borja,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, 241 p.

815. P.M. Lamet, *Borja, los enigmas del Duque,* Barcelona, Belacqua, 2003, 374 p.

Bosgrave, James (1548-1623)

816. T.M. McCoog, '"Godly confessor of Christ": the mystery of James Bosgrave', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 355-375.

Bosković, Rudjer Josip (1711-1787)

817. U. Baldini, 'The reception of a theory: a provisional syllabus of Boscovich literature, 1746-1800', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 405-450.

818. L. Wolff, 'Boscovich in the Balkans: a Jesuit perspective on Orthodox Christianity in the Age of Enlightenment', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 738-757.

819. L. Agnes, *Ruggero Giuseppe Boscovich: un professore gesuita all'Università di Pavia (1764-1768),* Milano, Cisalpino. Istituto Editoriale Universitario / Monduzzi Editore, 2006, 187 p.

Bougeant, Guillaume-Hyacinthe (1690-1743)

820. D. Orsini, 'Cazotte lecteur du R.P. Bougeant: Les mille et une fadaises. Un conte réfléchi et réflexif', *Dix-Huitième siècle* 34 (2002), 511-526.

Bouillard, Henri (1908-1981)

821. M. Castro, 'Henri Bouillard (1908-1981): éléments de biographie intellectuelle', *Mélanges de Science Religieuse* 60/4 (2003), 43-58; 63/2 (2006), 47-59.

Boyle, Gregory (1954-)

822. C. Fremon, *G-God and the homeboys: Father Greg Boyle and the gangs of East Los Angeles,* Albuquerque NM, University of New Mexico Press, 2004, 233 p.

Boym, Michal (1612-1659)

823. R. Wallisch, *Michael Boyms Bericht aus Mosambik - 1644 (lateinischer Text, Übersetzung und Kommentar) mit ethnographischen Paralleltexten des 16. und 17. Jahrhunderts aus der Wiener Sammlung Woldan,* Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005, 132 p.

Brasanelli, Giuseppe (1658-1728)

824. S. Bozidar, 'El "Insigne artífice" José Brasanelli. Su participación en la conformación de un nuevo lenguaje figurativo en las misiones jesuíticas-guaraníes', in *Barroco Iberoamericano,* I, Sevilla, Ediciones Giralda, S.L., 2001, 623-643.

Brauns, Marcel (1913-1995), Jesuit until 1964

825. S. Vissers, *Marcel Brauns 1913-1995. Jezuïet en Vlaams-Nationalist,* Antwerpen, [licentiate], 2006, 80 p.

Bremond, Henri (1865-1933), Jesuit until 1904

826. J.P. Jossua, 'Le jeune Bremond et la littérature', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84 (2000), 623-633.

827. B. Neveu, 'Henri Bremond et l'Angleterre', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 84 (2000), 593-621.

828. P. Amargier, *Connaissez-vous l'abbé Bremond?,* Marseille, La Thune, 2005, 136 p.

829. C. Chauvin, *Petite vie de Henri Bremond (1865-1933),* Paris, Desclée De Brouwer, 2006, 177 p.

830. E. Goichot, *Henri Bremond, historien de la "faim de Dieu",* Grenoble, Jérome Millon, 2006, 357 p.

Brignole Sale, Antoni Giulio (1605-1662)

831. F. Tarzia, 'Libri, lettori e letture: una storia da scrivere', in L. Strappini (ed.), *I luoghi dell'immaginario barocco,* Napoli, Liguori, 2001, 353-359.

Browne, Francis (1880-1960)

832. E.E. O'Donnell, *Father Browne's trains and railways,* Dublin, Currach Press, 2004, 112 p.

Brzozowski, Tadeusz (1749-1820)

833. F. de B. Medina, 'Envío de jesuitas de la Rusia Blanca a la América Española. La correspondencia del P. Brzozowski con la corte de España', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 376-410.

Buglio, Ludovico (1606-1682)

See also 729.

834. E. Zürcher, 'In the yellow tiger's den: Buglio and Magalhães at the court of Zhang Xianzhong, 1644-1647', *Monumenta Serica* 50 (2002), 355-374.

Bulck, Vaast van (1903-1966)

835. R. van Hoof, *Van Bulck's Volkenkunde,* Gent, [licentiate], 2004, 332 p.

Bustamante Gómez, José Hermógenes (1834-1909)

836. F. Odriozola Argos, 'José Hermógenes Bustamante Gómez, jesuita-fundador', *Altamira* 62 (2003), 149-154.

Butinyá, Francesc Xavier (1834-1899)

837. A. de Cáceres Sevilla, 'San José en el pensamiento y en la obra de Francisco Javier Butiñá, S.J., 1834-1899', *Estudios Josefinos* 55 (2001), 299-316.

Cabeo, Nicolò (1586-1650)

838. M.T. Borgato, 'Niccolò Cabeo tra teoria ed esperimenti: le leggi del moto', in G.P. Brizzi & R. Greci (eds.), *Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII),* Bologna, CLUEB, 2002, 361-385.

Camel, Georgius Josephus (1661-1706)

839. J. Entner, *Georgius Josephus Camel*, Brno, Barrister, 2006, 207 p.

Canisius, Peter (1521-1597)

See also 717, 726, 727, 1356.

840. G. Miletto, 'Der Katechismus des Petrus Canisius und die Ratio Studiorum als Vorbild für das jüdische Erziehungssystem in der Gegenreformation', in F. Schuller a.o. (eds.), *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Regensburg, Pustet, 2005, 73-90.

841. H.M. Pabel, 'Peter Canisius as a catholic editor of a catholic St. Jerome', *Archiv für Reformationsgeschichte* 96 (2005), 171-197.

Cañas, Vicente (1939-1987)

842. J.L. López Terol & J. Carrión Pardo, *Kiwxi. Tras las huellas de Vicente Cañas SJ*, Bilbao, Mensajero, 2003, 246 p.

Capizzi, Carmelo (1929-2002)

843. 'P. Carmelo Capizzi: in memoriam', *La Civiltà Cattolica* 154 (2003) 159-161.

Carrillo, Alfonso (1556-1618)

844. L. Szilas, *Alfonso Carrillo jezsuita erdélyben (1591-1599)*, Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség , 2000, 159 p.

Casas, Ignacio de las (1550-1608)

845. R. Benitez Sánchez-Blanco, 'De Pablo a Saulo: traducción, crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas, S.J.', *Al-Qantara* 23 (2002), 403-436.

Castiglione, Giuseppe (1688-1766)

See also 381.

846. M. Cartier, *Giuseppe Castiglione dit Lang Shining 1688-1766*, Lausanne, Favre, 2004, 147 p.

847. M. Pirazzoli-t'Serstevens, 'Giuseppe Castiglione et le renouveau du portrait impérial au XVIIIe s.', *Arts Asiatiques* 60 (2005), 22-30.

848. M.C. Rey, 'Qianlong et Castiglione', in *Les très riches heures de la cour de Chine. Chefs-d'oeuvre de la peinture impériale des Qing 1662-1796*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux / Établissement public du musée des arts asiatiques Guimet, 2006, 159-174.

Castillejo, Juan (1879-1967)

849. M.G. Pauli de García, 'Correspondencia entre jesuitas. Comentarios sobre la Guerra Civil Española en las cartas que recibió el P. Castillejo S.J.', *Archivum* 20 (2001) 159-166

Caussade, Jean-Pierre de (1675-1751)

See also 727.

850. G. Mucci, 'Jean-Pierre de Caussade. Autenticità critica e valore di una spiritualità', *La Civiltà Cattolica* 156/III (2005), 32-40.

Caussin, Nicolas (1583-1651)

See also 729.

851. V. Kapp, 'Un jésuite à la recherche du "grand homme". La Cour sainte de Nicolas Caussin', *Travaux de littérature* 18 (2005), 179-194.

Certeau, Michel de (1925-1986)

See also 729.

852. J.A. Litmanovich, *Cuando el archivo se hace acto. Ensayo de frontera, entre dos, psicoanalysis e historia: Michel de Certeau y Jacques Lacan,* Mexico, Ediciones de la Noche, 2000, 197 p.

853. G. Ward (ed.), *The Certeau reader,* Oxford / Malden MA, Blackwell, 2000, 259 p.

854. M. Füssel, 'Von der Produktion der Geschichte zur Geschichte der Praktiken. Michel de Certeau S.J.', in J. Angermüller a.o. (eds.), *Diskursanalyse: Theorien, Methoden, Anwendungen,* Hamburg, Argument-Verlag, 2001, 99-110.

855. P. Lécrivain, 'La mystique ignatienne dans les "approches" de Michel de Certeau, in *Actualité de la mystique ignatienne,* Paris, Médiasèvres, 2001, 35-49.

856. T.J. Tomasik, 'Certeau à la carte. Translating discursive terroir in the practice of everyday life: living and cooking', *South Atlantic Quarterly* 100 (2001), 519-542.

857. D. Bogner, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau,* Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 2002, 353 p.

858. C. Delacroix a.o. (eds.), *Michel de Certeau. Les chemins d'histoire,* Bruxelles, Complexe / IHTP, 2002, 239 p.

859. B. Highmore, 'Michel de Certeau's poetics of everyday life', in B. Highmore, *Everyday life and cultural theory. An introduction,* London / New York, Routledge, 2002, 145-173.

860. F. Nault, 'L'improbable "théologie" de Samuel Beckett (l'autre, le désir, la trace): à partir d'une hypothèse de Michel de Certeau', *Science et Esprit* 54 (2002), 139-153.

861. S. Orth, 'Glauben nach dem Traditionsbruch. Einblicke in das Werk von Michel de Certeau', *Herder-Korrespondenz* 56 (2002), 303-307.

862. C. Bauer, 'Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Räume nach Michel Foucault und Michel de Certeau', in C. Bauer & M. Hölzl, *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults,* Mainz, Grünewald, 2003, 181-216.

863. J. Le Brun, 'Michel de Certeau historien de la spiritualité', *Recherches de Science Religieuse* 91 (2003), 535-552.

864. M. Jourjon, 'À propos des "Années lyonnaises" de Michel de Certeau', *Recherches de Science Religieuse* 91 (2003), 571-576.

865. A. Mayer, 'Schreiben im Zwischenraum. Noch einmal zu Michel de Certeau', *Historische Anthropologie* 11 (2003), 305-310.

866. G. Petitdemange, '"Extase blanche" de M. de Certeau', *Études* 398 (2003), 292-296.

867. P. Royannais, 'Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la fablesse de croire', *Recherches de Science Religieuse* 91 (2003), 499-533.

868. W. Weymans, 'Der Tod Grandiers. Michel de Certeau und die Grenzen der historischen Repräsentation', *Historische Anthropologie* 11 (2003), 1-20.

869. M. Füssel, 'Aneignungen eines Denkers. Neue Forschungen zu Michel de Certeau', *Storia della Storiografia* 45 (2004), 95-108.

870. P. Gisel, 'Lire Michel de Certeau en théologien', *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 399-415.

871. C. Indermuhle & T. Laus, 'En finir avec le désir. Michel de Certeau et l'hétérologie des voix', *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 387-398.

872. H. Laux, 'Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une interprétation', *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 319-332.

873. J.C. Monod, 'Inversion du pensable et transits de croyance. La trajectoire de sécularisation et ses écarts selon Michel de Certeau', *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 333-346.

875. G. Petitdemange, 'La philosophie et Michel de Certeau. La cause perdue et la dette', *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 367-386.

876. I. Ullern-Weite, 'En braconnant philosophiquement chez Michel de Certeau. Des usages de l'"historicité contemporaine" à la réinvention ordinaire de la civilité', *Revue de théologie et de philosophie* 136 (2004), 347-366.

877. B. Teuber, 'Die mystische Mär. Eine postmoderne Relecture der mystischen Tradition nach Michel de Certeau', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press / Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 225-240.

878. B. Highmore, *Michel de Certeau; analysing culture,* London / New York, Continuum, 2006, 188 p.

Cerutti, Giuseppe Antonio (1738-1792)

879. F. Dendena, 'Tra illuminismo e rivoluzione: la carriera e le idee di Joseph Antoine Cérutti', *Il Risorgimento* 1 (2005), 61-121.

Chaillot, Pierre (1900-1972)

880. H. Montety, 'Pierre Chaillot SJ titkos küldetése Magyarországon 1939 és1940 között' [The secret mission of Pierre Chaillot SJ in Hungary], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 677-682.

Chaize, François de la (1624-1709)

881. J.P. Gay, 'Voués à quel royaume? Les Jésuites entre voeux de religion et fidélité monarchique. À propos d'un mémoire inédit du P. de La Chaize',

XVIIe siècle 57 (2005), 285-314.

Chan, Albert (1915-2005)

882. J. Tong, 'Obituary Albert Chan SJ', *Monumenta Serica* 53 (2005), 477-482.

883. J. Witek, 'Obituary of Albert Chan SJ (1915-2005), with bibliography', *Ming Studies* 51-52 (2005), 1-7.

Clarke, Francis (1619-1656)

884. M. Wiggins, 'Shakespeare Jesuited: The plagiarisms of 'Pater Clarcus', *The Seventeenth Century* 20 (2005), 1-21.

Claver, Pedro (1580-1654)

885. P. Trigo, '*Saint Pierre Claver, esclave des esclaves', Christus 52* (2005), 478-487.

Clavijero, Francisco Javier (1731-1787)

886. R. Froldi, 'Una carta inédita de Francisco Javier Clavijero, en torno a la supresión de la Compañía de Jesús', *Revista de Literatura* 63 (2001), 517-533.

887. R. Froldi, 'Sermón de Francisco Javier Clavijero dirigido a sus hermanos exiliados en Bolonia en vísperas de la supresión de la Compañía de Jesús, *Bulletin Hispanique 2* (2002), 181-194.

Clavius, Christoph (1538-1612)

888. V.R. Remmert, 'Picturing Jesuit anti-copernican consensus: astronomy and biblical exegesis in the engraved title-page of Clavius's *Opera mathematica* (1612)', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 291-313.

889. D.C. Smolarski, 'The Jesuit Ratio Studiorum, Christopher Clavius, and the study of mathematical sciences in universities', *Science in Context* 15 (2002), 447-457.

890. G. Finocchiaro, 'Intorno a due libri "Lincei": il *De nova stella* di Joannes Heckius emandato dall'autore e il *Compendium* di Christophorus Clavius già della Biblioteca Cesiana', *Atti della Accademia Nazionale del Lincei* 14 (2003) 89-97.

Clooney, Frank (1950-)

891. M.N. Schmalz, 'Tradition and transgression in the comparative theology of Francis X. Clooney, S.J.', *Religious Studies Review* 29 (2003), 131-136.

892. J. Scheuer, 'Interreligieuse, dialogale, confessionnelle: la "théologie comparative" de Fr. X. Clooney', *Revue théologique de Louvain* 36 (2005), 42-71.

Corby, Ralph (1598-1644)

893. G. Holt, 'Blessed Ralph Corby, missionary and martyr', *Northern Catholic History* 41 (2000), 22-27.

Cordeses, Antonio (1518-1601)

894. P. Legavre, '"Une autre manière de prier". L'oraison contemplative du P. Antonio Cordeses', *Christus* 52 (2005), 354-361.

Correia-Alfonso, John (1924-2005)

895. J. Velinkar, 'John Correia-Alfonso, S.J. (1924-2005)', *AHSI* 75 (2006), 257-258.

Craft, Francis (1852-1910), Jesuit until 1880

896. T.W. Foley, *Father Francis M. Craft: Missionary to the Sioux,* Lincoln, University of Nebraska Press, 2002, 195 p.

Croock (Crocus), Cornelis (c. 1500-1550)

897. J. Bloemendal, 'Humanistische onderwijsvernieuwing en Latijns toneel in de noordelijke Nederlanden: Murmellius en Crocus', *Holland* 37 (2005), 134-148.

Cruz, Luis da (1543-1604)

898. A.M. Martins Melo, *Teatro jesuitico em Portugal no seculo XVI: a tragicomedia Iosephus do P.e Luis da Cruz, S.J.,* Braga, Fundaçao Calouste Gulbenkian, 2004, 561 p.

Daniélou, Jean (1905-1974)

See also 726.

899. 'Lettres du père Daniélou au père de Lubac (1956-1969)', *Bulletin des Amis du Cardinal Danielou* 28 (2002), 3-34.

Darel, Philip (1780-1812)

900. G. Holt, 'Philip Darell, 1780-1812', *Family History* 20 (2002), 260-264.

David, Jan (1546-1613)

901. V. van Zuilen, 'Bronnen van identiteit. Het algemeen Nederlands saamhorigheidsgevoel in enkele pamfletten over de Nederlandse Opstand', in J. de Kruif a.o. (reds.), *Het lange leven van het pamflet. Boekhistorische, iconografische, literaire en politieke aspecten van pamfletten 1600-1900,* Hilversum, Verloren, 2006, 71-82.

Delbeke, Raf (1897-1939)

902. K. de Clerck, 'Van activist tot jezuïet', *Biekorf* 105 (2005), 223-227.

Delore, Joseph (1873-1944)

903. L. Nordiguian (ed.), *Les "petites écoles" du Mont-Liban. Joseph Delore, s.j. (1873-1944),* Beyrouth, Presses de l'Université Saint Joseph, 2003, 187 p.

Delp, Alfred (1907-1945)

904. M.F. Coady, 'Alfred Delp SJ and the Heart of Jesus', *Review for Religious* 64 (2005), 296-300.

905. G. Fuchs, '"...der in uns Leben mitlebt". Alfred Delps kritische Verortung der Kirche', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press / Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 165-186.

906. A. Schönfeld, 'Wirken des Heiligen Geistes. Alfred Delps Meditationen zur Pfingstsequenz', *Geist und Leben* 78 (2005), 161-173.

907. P.B.F. Westerman, 'Met de dood voor ogen. Het mystieke gebed van Alfred Delp', *IKT Communio* 30 (2005), 305-320.

908. *P. Alfred Delp SJ 1907-1945*, Trnava, Filozofická Fakulta Travskej Univerzity / Teologická Fakulta Trnavskej Univerzity, 2005, 177 p.

Desideri, Ippolito (1684-1733)

909. F. De Filippi (ed.), *An account of Tibet: The travels of Ippolito Desideri, 1712-1727,* New Delhi, Rupa, 2005, 545 p.

910. G. Raffo, 'Ippolito Desideri, missionario gesuita ed esploratore', *Civiltà Cattolica* 156/IV (2005), 366-371.

911. E. Gualtieri Bargiacchi, *Ippolito Desideri S.J. alla scoperta del Tibet e del buddhismo,* Pistoia, Brigata del Leoncino, 2006, 126 p.

Dhanis, Edouard (1902-1978)

912. J. Barreto, 'Edouard Dhanis, Fatima e il Guerra Mundial', *Brotéria* 156 (2003),13-22.

Diel, Petrus (1846-1903)

913. W. Kuhne, 'Ein Jesuitengrab in Niedersfeld: "Wo der Soldat fällt, dort wird er begraben", *De Fitterkiste. Geschichtliches aus Winterberg und seinen Dörfern* 14 (2005), 9-17.

Dinneen, Patrick (1860-1934), Jesuit until 1900

914. A. MacLochlainn, 'Father Dinneen and his dictionary', *Studies* 91 (2002), 68-77.

Dominis, Marcantonio de (1560-1624), Jesuit until 1597

915. E. Belligni, *Auctoritas e potestas: Marcantonio De Dominis fra l'inquisizione e Giacomo I,* Milano, Franco Angeli, 2003, 288 p.

916. V. Tudjina, *Marko Antun de Dominis. Splitski nadbiskup, teolog i fizicar,* Split, Književni Krug, 2006, 418 p.

Dupuis, Jacques (1923-2004)

917. H. Waldenfels, 'In memoriam Jacques Dupuis SJ', *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005), 58-59.

Dzierozynski, Franciszek (1779-1850)

918. A.J. Kuzniewski, 'Francis Dzierozynski and the Jesuit restoration in the United States', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 285-309.

Eckart, Anselm (1721-1809)

See also 720.

919. I. Fernández Arillaga, 'Deportação do Brasil e prisão nos cárceres portugueses de um jesuíta alemão: o P. Anselmo Eckart', *Brotéria* 157 (2003), 171-187.

Egidiano, Juan Bautista († 1675)

920. B. Gantier, 'Juan Bautista Egidiano (Gillis) SJ, misionero y tracista', *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica* 9 (2003), 139-148.

Ehrenborg, Ferdinand (1862-1941)

921. C. Brodkorb, 'Pater Ferdinand Ehrenborg SJ (1862-1941): Rektor des Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom', in *Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch,* Münster, dialogverlag, 2006, 261-264.

Ehrle, Franz (1845-1934)

See also 769.

922. P. Gangl, *Franz Ehrle (1845-1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika "Aeterni Patris",* Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 2006, 212 p.

Ellacuría, Ignacio (1930-1989)

923. G. De Schrijver, 'The distinctive contribution of Ignacio Ellacuría to a praxis of liberation: "Shouldering the burden of reality"', *Louvain Studies* 25 (2000), 312-335.

924. K.F. Burke & R. Lassalle-Klein, *Love that produces hope. The thought of Ignacio Ellacuria,* Collegeville, Liturgical Press, 2005, 292 p.

925. P.C. Phan, 'Ignacio Ellacuría, S.J. in dialogue with Asian theologians: What can they learn from each other?', *Horizons* 32 (2005), 53-71.

Ellerker, Thomas (1738-1795)

926. G. Holt, 'Thomas Ellerker, S.J., a theologian from County Durham', *Northern Catholic History* 43 (2002), 31-38.

Enden, Franciscus van den (1602-1674), Jesuit until ca. 1628

927. F. Mertens, 'Franciscus van den Enden', in W. van Bunge a.o. (eds.), *Dictionary of seventeenth- and eighteenth-century Dutch philosophers,* Bristol, Thoemmes Press, 2003, 295-298.

Entrecolles, François Xavier d' (1663-1741)

928. B. Puente Ballesteros, 'F.-X. D'Entrecolles S. J. and Chinese medicine. A Jesuit's insights in the French controversy surrounding smallpox inocculation', *Revista de Cultura / Review of Culture* 18 (2006), 89-98.

Espinal, Luis (1932-1980)

929. C. Albrecht, 'Luis Espinal SJ: Für eine Kirche, die sich einmischt', *Orientierung* 69 (2005), 185-188.

Fabri, Honoré (1607-1688)

930. D. Des Chene, 'Wine and water: Honoré Fabri on mixtures', in C.H. Lüthy a.o. (eds.), *Later medieval and early modern corpuscular matter theories,* Leiden, Brill, 2001, 363-380.

931. S. Roux, 'La philosophie naturelle d'Honoré Fabri (1607-1688)', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons,2005, 75-94.

Faludi, Ferenc (1704-1779)

932. K. Czibula, 'Faludi és a magyar iskolai színjátszás hagyománya' [Faludi and the tradition of the Hungarian school drama], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 109-118.

933. P. Sárközy, 'A Kárpátok Dindimeója, Faludi Ferenc (1704-1779) a római Arkádia Akadémia költője' [The Dindimeo of Carpathians, Ferenc Faludi (1704-1779), poet of the Arcadia Academy of Rome], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 71-82.

934. L. Szörényi, 'Faludi Ferenc a könyvvizsgáló' . [Ferenc Faludi the revisor], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Pilisccsaba, PPKE BK, 2006, 83-108.

935. Z. Vogel, 'Szentség és világiság Faludi Szent emberében' [The sacred and the profane in Faludi's Holy Man (Szent ember)], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 119-130.

936. I. Vörös, 'Faludi Ferenc természetszemlélete' [Ferenc Faludi's view of nature], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 65-70.

Faranda, Nicola (1539-1612)

937. S. Ravaglioli, *Il "Libro del male nel vano belletto et ornamento della donne" di padre Nicola Faranda. Edizione e commento*, [Viterbo], Università degli Studi della Tuscia, 2002, 286 p.

Faura, Federico (1840-1897)

938. E. Ansay-Miranda, 'Positive contributions of Spanish religious scientists in Philippine society: Father Federico Faura', in *Imperios y naciones en el Pacífico,* I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001, 589-590.

Favre, Pierre (1506-1546)

939. L.M. Cloutier, 'Une lecture de Noël: le Noël 1542 de Pierre Favre', *Cahiers de spiritualité ignatienne* 108 (2003), 63-73.

940. S. Leitner, 'The spirituality of Peter Faber', *Review of Ignatian Spirituality* 109/36 (2005), 104-125.

941. R. Haub, *Peter Faber: Globetrotter Gottes,* Kevelaer, Topos plus, 2006, 95 p.

942. S. Leitner, 'Peter Faber SJ (1506-1546). Geistliche Gestalt und Spiritualität', *Geist und Leben* 79 (2006), 89-106.

943. B. O'Leary, *Pietro Favre e il discernimento spirituale,* Roma, Edizione ADP, 2006, 229 p.

944. H. Zollner, 'Das werden eines Zeugen. Die Psychologie des Selbst und das Glaubenszeugnis des Peter Faber SJ', *Zeitschrift für katholische Theologie* 128 (2006), 253-267.

Ferrua, Antonio (1901-2003)

945. 'In ricordo del P. Antonio Ferrua', *La Civiltà cattolica* 154 (2003), 481-483.

Foix-Fabas, Marc-Antoine de (1627-1687)

946. M. Bouvier, 'L'Art de prêcher de Père de Foix', *XVIIe siècle* 55 (2003), 287-308.

Foucquet, Jean-François (1665-1741), Jesuit until 1722

947. G. Di Fiore, 'Carita e reclusione nell'Europa del Settecento. Le disavventure di due cinesi al seguito di Jean-François Foucquet e di Matteo Ripa", in: S. Minolfi (ed.), *Scriture di Storia* 4 (2005), 49-89.

948. J. Witek, *Yesuhuishi Fu Shengze shenfu zhuan: Suoyinpai sixiang zai Zhongguo ji Ouzhou [Controversial Ideas in China and in Europe: A Biography of Jean-François Foucquet, SJ (1665-1741)],* Zhengzhou, Daxiang chubanshe, 2006, 467 p.

Fuchs, Josef (1912-2005)

949. M.E. Graham, 'Rethinking morality's relationship to salvation: Josef Fuchs, S.J. on moral goodness', *Theological Studies* 64 (2003),750-772.

Fuckerad, Bernard (1601-1662)

950. D. Spengler, 'Primitiae martyrum Societatis Iesu in ecclesia Iaponica: Der Maler Bernard Fuckerad S.J. Ein Beitrag zur Arbeitsweise der Ordensmalerei', *AHSI* 75 (2006), 63-77.

Gagarin, Ivan (1814-1882)

951. G. T. Samarine a.o. (eds.), *Correspondance 1838-1842 / I.S. Gagarine,* Meudon, Plamia, 2002, 317 p.

952. C. Simon, 'Ivan Gagarin', *La Civiltà Cattolica* 156/II (2005), 461-473.

García-Nieto i París, Joan Nepomuceno (1929-1994)

953. *Juan N. García-Nieto S.J.: el hombre y sus escritos,* Barcelona, Cristianisme i Justicia, 2005, 207 p.

Garnet, Henry (1555-1606)

See also 721.

954. T.M. McCoog, 'Remembering Henry Garnet, S.J.', *AHSI* 75 (2006), 158-188.

Garzoni, Leonardo (1543-1592)

955. M. Ugaglia (ed.), *Leonardi Garzoni, Trattati della calamita,* Milano, FrancoAngeli, 2005, 349 p.

Gaubil, Antoine (1689-1759)

956. I. Iannaccone, 'A Jesuit scientist and ancient Chinese heavenly songs: Antoine Gaubil's research and translation of Bu Tian Ge', in A.K.L. Chan a.o. (eds.), *Historical Perspectives on East Asian Science, Technology and Medicine,* Singapore, Singapore University Press, 2003, 299-316.

Gazet, Angelin (1568-1653)

957. R. Weber, 'Les Pieuses recreations du P. Gazet: un recueil de nouvelles comiques carnavalisées?', *XVIIe siècle* 56 (2004), 213-224.

Gelineau, Joseph (1920-)

958. P. Robert, *Joseph Gelineau, pionnier du chant liturgique en français: la redécouverte des formes,* Turnhout, Brepols, 2004, 282 p.

Geraldes, Janúario (1922-2003)

959. H. Rico, 'In memoriam Janúario Geraldes, S.J. (1922-2003)', *Brotéria* (2003), 223-224.

Gerard, John (1564-1637)

960. P. Martin & J. Finnis, 'Tyrwhitt of Kettleby, Part II: Robert Tyrwhitt, a main benefactor of Fr. John Gerard, S.J., 1600-1605', *Recusant History* 26 (2003), 556-569.

Ginneken, Jacques van (1877-1945)

See also 717, 726.

961. S. Daalder, 'Voorlichting over dialectologie in de bezettingsjaren. Jac. van Ginneken (1877-1945) en de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen', *Voortgang. Jaarboek voor de Neerlandistiek* 23 (2005), 323-354.

Giżycki, Paweł (1692-1762)

962. A. Betlej, *Paweł Giżycki SJ architekt Polski XVIII wieku,* Kraków, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, 2003, 398 p.

Gracián, Baltasar (1601-1658)

See also 719.

963. J.M. Ayala Martínez, 'Baltasar Gracián, el hombre', *Razón y Fe* 244 (2001), 169-178.

964. J.M.A. Celma, 'Baltasar Gracián pensador cristiano', *Razón y Fe* 244 (2001), 275-284.

965. J. Robbins, 'Baltasar Gracián (1601-2001)', *Bulletin of Hispanic Studies* 80 (2003), 41-55.

966. A. Armisén, 'Sobre el 153 y la Piazza di San Pietro di Roma. Bernini y la numerología jesuítica. El caso Gracián', *Boletín Museo e Instituto Camón Aznar* 94 (2004), 65-101.

967. K. Fens, 'De duivelse duifheid van Baltasar Gracián', in *Dat oude Europa. Nieuwe keuze uit de maandagstukken,* Amsterdam, Querido, 2004, 92-98.

Grassi, Orazio (1583-1654)

968. M. Artigas, 'Un nuovo documento sul caso Galilei: EE 291', *Acta Philosophica* 10 (2001), 199-214.

Grisar, Hartmann (1845-1932)

969. A. Ehlers, 'Zur Druck- und Editionsgeschichte von Hartmann Grisars unvollendeter Edition "Diplomata Pontificia Saeculi XII et XIII"', *Historisches Jahrbuch* 121 (2001), 242-266.

Gruber, Gabriel (1740-1805)

970. M. Inglot, 'Jezuita w otoczeniu carskim. Ojciec Gabriel Gruber i car Paweł I', in *U schyłku tysiąclecia: księga pamiaątkowa z okazji sześćdziesięciolecia urodzin Profesora Marcelego Kosmana,* Poznań, Wydawnictwo Forum Naukowe, 2001, 103-117.

971. S. Južnič, *Gabriel Gruber: od ljubljanskega prekopa do jezuitskega generala,* Ljubljana, Družina, 2006, 216 p.

Guillet, Jacques (1910-2001)

972. P. Gibert, 'In memoriam Jacques Guillet sj. (3 avril 1910 – 23 septembre 2001)', *Recherches de Science Religieuse* 89 (2001), 483-484.

973. P. Lamarche, 'Jacques Guillet. In memoriam', *Christus* 49 (2002), 364-367.

Halde, Jean-Baptiste Du (1674-1743)

974. J.P. Voiret, 'Eine China-Enzyklopädie zur Zeit der Aufklärung. Bibliographische Notizen zu Du Haldes 'Description de la Chine' aus dem Jahre 1735', *Orientierung* 69 (2005), 178-180.

Hallerstein, August von (1703-1774)

975. V.M. Hribar, *Mandarin, Hallerstein, Kranjec na kitajskem dvoru,* Radovljica, Didakta, 2003, 285 p.

Hanish Espíndola, Walter (1916-2001)

976. E.M. Rooney, 'Walter Hanish Espíndola, S.J. (1916-2001)', *AHSI* 71 (2002), 214-216.

Hell, Maximilian (1720-1792)

977. T.L. Hansen & P.P. Aspass, *Maximilian Hell's geomagnetic observations in Norway 1769,* Tromsø, University of Tromsø, 2005, 119 p.

Hennesey, James (1926-2001)

978. G.P. Fogarty, 'James J. Hennesey, S.J. (1926-2001)', *AHSI* 71 (2002), 213-214.

Henschenius, Godfried (1601-1681)

979. B. Joassart, 'Henschen et Papebroch en France en 1662. Savoie - Dauphiné - Normandie - Flandres', *Analecta Bollandiana* 124 (2006), 93-150.

Hermans, Willem (1601-1683)

980. P. Barbieri, 'More on the Italian activities of the Jesuit organ-builder Willem Hermans, 1650-1674', *The Organ Yearbook* 34 (2005), 61-94.

Hernáez Alonso, Francisco Javier (1816-1876)

981. J.F. Villalba, 'El bulario americano del P. Francisco Javier Hernáez, S.J.', *Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica* (2002), 19-28.

Hervás y Panduro, Lorenzo (1735-1809)

See also 1011.

982. F. Delgado León, *Lorenzo Hervás: sus ideas lingüísticas,* Córdoba, Ediciones EdiSur, 2003, 151 p.

Hidalgo y Soba, Isidro (1832-1912)

983. M.D. Díaz Pérez, 'El P. Isidro Hidalgo y Soba, SJ', in *Historia de la Congregación de religiosas de María Inmaculada*, I, Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 2000, 216-221.

Hoensbroech, Paul von (1852-1923), Jesuit until 1892

984. P. Häger, 'Sein einziges Motiv ist der Haß gegen den Orden und die katholische Kirche: Der Fall des Kirchenkritikers Paul von Hoensbroech (1852-1923) im Urteil seiner Familie und des Jesuitenordens', *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 208 (2005), 267-326.

Hopkins, Gerard Manley (1844-1889)

985. L. del Zanna (ed.), *Gli Esercizi Spirituali di s. Ignazio commentati dal poeta Gerard Manley Hopkins SJ (1844-1889),* Montespertoli (FI), MIR, 2000, 240 p.

986. M. Constantini, '*The city tires to death*: Images of urbanization and natural corruption in Hopkins' work', *The Hopkins Quarterly* 28 (2001), 114-129.

987. N.R. Elliott, 'A more rational hope: the influence of George MacDonald's novel *Phantastes* on Hopkins' short story *The Dolphin*', *The Hopkins Quarterly* 28 (2001), 103-113.

988. F.L. Fennel & J.M. Stolpa, 'Musical responses to Hopkins', *The Hopkins Quarterly* 28 (2001), 3-54.

989. P. Palmer, 'A Hopkins Bibliography 1996-1997', *The Hopkins Quarterly* 28 (2001), 55-71.

990. E. Wardi, 'Gravity and grace in the poetry of Gerard Manley Hopkins', *The Hopkins Quarterly* 28 (2001), 130-160.

991. J. Kuhn & J. Feeney (eds.), *Hopkins Variations. Standing round a waterfall,* Philadelphia, St. Joseph's University Press / New York, Fordham University Press, 2002, 315 p.

992. F. Vance, 'Gerard Manley Hopkins: poetry as music', *The Hopkins Quarterly* 29 (2002), 109-125

993. F.W. Schlatter, 'Martial Klein, Hopkins' Dublin colleague', *The Hopkins Quarterly* 29 (2002), 69-105.

994. M.P. Hederman, 'Hopkins entre deux naufrages', *Pierre d'Angle* 10 (2004), 105-128.

Hosschius, Sidronius (1596-1653)

995. D. Sacré, 'Variaties op een metamorfose in het Latijn en in het Nederlands. Daphne bij Ovidius, Sidronius Hosschius en Adriaan Poirters', *Neerlandica Extra Muros* 40 (2002), 31-44.

Hosten, Henry (1873-1935)

996. N. Chatterjee, 'Fr. Henry Hosten, S.J. An unacknowledged historian of India and his legacy', *Indian Church History Review* 37 (2003), 77-90.

Hugo, Herman (1588-1629)

996. G.R. Dimler, 'Herman Hugo's Pia Desideria', in K.A.E. Enenkel & A.S.Q. Visser (eds.), *Mundus emblematicus. Studies in Neo-Latin emblem books,* Turnhout, Brepols, 2003, 351-379.

997. I. Höpel, 'Antwerpen auf Eiderstedt. Ein Emblemzyklus nach Hermann [!] Hugos Pia Desideria in St. Katharina, Katharinenheerd auf Eiderstedt, zwischen 1635 und 1650', *Zeventiende Eeuw* 20 (2004), 322-342.

Hurtado, Alberto (1901-1952)

See also 720.

998. J. Castellóm Covarrubias (ed.), *Cartas e informes del padre Alberto Hurtado, S.J.,* Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2003, 353 p.

999. S.E. Fernández, 'Relación del Padre Hurtado, S.J., con la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile', *Teología y vida* 44 (2003), 3-18.

1000. 'Correspondencia del Padre Alberto Hurtado C., S.J., relacionada con la fundación de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica', *Teología y vida* 44 (2003), 19-47.

1001. M. Clavero R., 'Un punto de inflexión en la vida del padre Alberto Hurtado. Itinerario y balance de su viaje a Europa, de 1947', *Teología y Vida* 46 (2005), 291-320.

1002. J. Costadoat Carrasco, '"Pietas e eruditio" en Alberto Hurtado, S.J.', *Teología y Vida* 46 (2005), 321-351.

1003. S. Fernández Eyzaguirre, '"Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí" (Gál 2,20). "Ser Cristo" come clave de la vida del padre Alberto Hurtado', *Teología y Vida* 46 (2005), 352-373.

1004. M. Sievernich, 'Alberto Hurtado. Chiles heiliger Jesuit', *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 706-710.

1005. A. Thomasset, 'Le Père Alberto Hurtado. Apôtre de la justice sociale au Chili', *Christus* 52 (2005), 238-246.

Huijbers, Bernard (1922-2003), Jesuit until 1974

See also 726.

1006. M. Hoondert a.o., 'Bernard Huijbers 1922-2003', *Gregoriusblad* 127 (2003), 193-240.

1007. A. Vernooij, 'In memoriam Bernard Maria Huijbers (1922-2003)', *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 19 (2003), 15-30.

Huyssens, Pieter (1577-1637)

1008. J.L. Meulemeester, 'Pieter Huyssens (1577-1637), een Brugse barokarchitect met faam', *Vlaanderen* 51 (2002), 23-25.

Inchofer, Melchior (1585-1648)

1009. R. Martínez, 'Il manoscritto ACDF, *Index, Protocolli*, vol. EE, f.291r-v.', *Acta Philosophica* 10 (2002), 215-242.

1010. M. Stefanovska, 'La monarchie des Jésuites: solipsisme et politique', *Dix-huitième siècle* 37 (2005), 359-381.

Isla, José Francisco de (1703-1781)

1011. A. Astorgado Abajo, 'El P. Isla a través de la *Biblioteca Jesuítico-Española* de Hervás', *Brocar* 26 (2002), 191-228.

Iturriaga, Manuel (1728-1819)

1012. I. Fernández Arillaga, 'La crítica teológica del P. Manuel Iturriaga y las impugnaciones que recibió en Italia', in J.M. de Bernardo Ares, *El hispanismo anglonorteamericano: aportaciones, problemas y perspectivas sobre historia, arte y literatura españolas (siglos XVI-XVIII),* II, Córdoba, CINHU, 2001, 703-713.

Jackowski, Henryk (1834-1905)

1013. K. Leń, 'Dzialność społeczna Henryka Jackowskiego SJ, rektora starowiejskiego i prowincjała galicyjskiego: 1871-1887', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.,* Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 311-322.

Jay, Claude (ca. 1504-1552)

1014. J. García de Castro Valdés, 'Claudio Jayo (Vulliet ca .1504-Viena 1552). Compañero, teólogo, apóstol', *Estudios Ecclesiasticos* 801 (2005), 485-542.

Jiménez de Cenabre, Rámon (1743-1831)

1015. E. Rangognini, *L'istitutore aragonese: lettera di Ramón Ximénez de Cenabre a Fabio Ala (1787-1815),* Cremona, Edizioni Linograf, 2002, 263 p.

Jin Luxian, Aloysius (1921-)

See also 729.

1016. D. Malovic, *Le pape jaune. Mgr Jin Luxian, soldat de Dieu en Chine communiste*, [Paris], Perrin, 2006, 292 p.

Jorge, Marcos (1524-1571)

1017. M.C. Drummond Mendes Barros, 'Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI-XVII)', *Iberoromania* 57 (2003), 27-63.

On the catechisms by Marcos Jorge and Inácio Martins (1531-1598).

Jullien, Michel (1827-1911)

1018. L. Nordiguian (ed.), *Le voyage archéologique en Syrie et au Liban de Michel Jullien et Paul Soulerin en 1888*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint Joseph, 2004, 143 p.

Kerkai, Jenő (1904-1970)

1019. I. András, 'Kerkai Jenő és a KALOT' [Jenő Kerkai and the KALOT], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 622-632.

Kerscht, Johannes (1742-1827)

See also 723.

1020. F. Keil, 'Johannes Kerscht', in H. Monz, *Trierer Biographisches Lexikon*, Trier, Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2000, 215.

Kesselkaul, Ferdinand (1820-1863)

1021. K. Schutgens, 'Een vergeten Sittardse jezuïet, Ferdinand Kesselkaul (1820-1863)', in *Jaarboek Land van Zwentibold* 26 (2005), 91-108.

Kilmartin, Edward (1923-1994)

1022. J.M. Hall, *We have the mind of Christ. The Holy Spirit and liturgical memory in the thought of Edward J. Kilmartin*, Collegeville, Liturgical Press, 2001, 177 p.

1023. E.P. Hahnenberg, 'The ministerial priesthood and liturgical anamnesis in the thought of Edward J. Kilmartin, S.J.', *Theological Studies* 66 (2005), 253-278.

Kircher, Athanasius (1601-1680)

See also 1311.

1024. L. Sequeiros, *El geocosmos de Athanasius Kircher: un encuentro con la filosofía y con la teología desde las ciencias de la naturaleza en el siglo XVII*, Granada, Facultad de Teología, [2000], 115 p.

1025. P. Begheyn, 'Het wereldmuseum van Athanasius Kircher', *Streven* 68 (2001), 466-468.

1026. L.M. Carolino, 'Lux ex Occidente. Un regard européen sur l'Inde au XVIIe siècle. Athanase Kircher et les récits des missionaires jésuites sur science et religion indiennes', *Archives internationales d'histoire des sciences* 52 (2002), 102-121.

1027. D. Stolzenberg, 'Utility, edification, and superstition: Jesuit censorship and Athanasius Kircher's *Oedipus Aegyptiacus*', in J.W. O'Malley a.o. (eds.), *The Jesuits II: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773,* Toronto etc., University of Toronto Press, 2002, 336-354.

1028. J. Baltrušaitis, 'Visionari tedeschi: Kircher e Schott', in his *Anamorfosi: o Thaumaturgus opticus,* Milano: Adelphi, 2004, 95-106.

1029. W. Schmidt-Biggemann, 'Katholizismus und Kabbala. Athanasius Kircher SJ als Beispiel', in F. Schuller a.o. (eds.), *Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert,* Regensburg, Pustet, 2005, 46-72.

1030. F. Englmann, *Sphärenharmonie und Mikrokosmos. Das politische Denken des Athanasius Kircher (1602-1680),* Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2006, 394 p.

1031. H. Siebert, *Die große kosmologische Kontroverse: Rekonstruktionsversuche anhand des Itinerarium exstaticum von Athanasius Kircher SJ (1602-1680),* München, Franz Steiner Verlag, 2006, 383 p.

Klein, Wilhelm (1889-1996)

1032. *Wilhelm Klein in Rom, Bonn und Münster,* Roma, Pont. Coll. Germanico-Ungarico / Regensburg, Katalogredaktion, 2001, 513 p.

1033. G. Trentin, *In principio. Il 'Mistero di Maria' nei manoscritti di Wilhelm Klein,* Padova, Edizioni Messaggero, 2005, 286 p.

1034. B. Hallensleben, 'Padre Wilhelm Klein SJ e la teologia del XX secolo', *Studia Patavina* 53 (2006), 7-33.

1035. G. Trentin, *Im Anfang: Das "Mariengeheimnis" in den Handschriften von Wilhelm Klein*, Regensburg, Echter, 2006, 184 p.

Knauer, Peter (1935-)

1036. M. Gerwing, 'Noch einmal: Worauf sollen wir hören? Zu Gerhard Beestermöllers "Anmerkungen zur Theologie Peter Knauers"', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 48 (2001), 455-469.

1036. G. Beestermöller, 'Einander zuhören wäre schon gut! Zu Manfred Gerwings Verteidigung der Theologie Peter Knauers', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002), 485-498.

Korec, Ján (1924-)

1037. P. Tibenský (ed.), *Unum sint Ján Chryzostom Korec: aby všetci boli jedno,* Bratislava, Vydal Lúč, 2001, 703 p.

Kozlowiecki, Adam (1911-2000)

1038. I. Kadlubowska, *Od hrabiego do misjonarza: Adam Kozlowiecki TJ. zycie i dzielo,* Warszawa, Laguna, 2002, 336 p.

Labadie, Jean de (1610-1674), Jesuit until 1639

See also 726, 727.

1039. M. de Baar, 'Godsdienstvrijheid voor de labadisten in Wieuwerd (1675-1732)', *Zeventiende Eeuw* 20 (2004), 66-82.

Lacunza, Manuel (1731-1801)

1040. M. Rojas Mix, *El fin del milenio y el sentido de la historia: Lacunza y Molina,* Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2001, 213 p.

1041. R. Millar Carvacho, 'Recepción de Lacunza en Chile', *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002), 129-140.

1042. J.I. Saranyana, 'El milenarismo lacunciano y la teología de la liberación', *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002), 141-149.

1043. A. de Zaballa, 'La *Venida del Mesías* de Manuel Lacunza. Primeras ediciones y críticas', *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002) 115-127.

Ladrón de Guevara, Pablo (1861-1935)

1044. F.R. de la Flor a.o. (eds.), *Novelistas malos y buenos. P. Ladrón de Guevara S.J.,* Salamanca, Gráficas Cervantes, 2001, 182 p.

Lapide, Cornelius a (1567-1637)

1045. I. Zombori, 'Cornelius a Lapide (1567-1637) belga jezsuita Magyarországról' [The Hungarian mission of the Belgian Jesuit Cornelius a Lapide (1567-1637)] in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days]. Pikliscsaba, PPKE BK, 2006, 633-640.

Larramendi, Manuel de (1690-1766)

1046. L. Lerchundi, 'Dos familiares del Padre Larramendi: su tío carnal Fray Ignacio de St.ª Teresa y Larramendi y su lejana prima, D.ª Manuela de Larramendi', *Boletin Real Sociedad Bascongada de los amigos del País* 58 (2002), 133-191.

Laínez, Diego (1512-1565)

1047. L. Lies, 'Jakob Laynez SJ und andere Jesuiten in der Ordo-Discussion von Trient', *Zeitschrift für katholische Theologie* 128(2006), 205-236.

Laterna, Marcin (1552-1598)

1048. S. Cieslak, *Marcin Laterna SJ (1552-1598) SJ Dzialacz kontrreformacyjny*, Kraków, Wyzsza Szkola Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2003, 400 p.

Lener, Salvatore (1907-1983)

1049. N. Letizia, *Salvatore Lener s.j.: un giurista itinerante nei campi della storia, della politica e della religione,* Napoli, Luciano Editore, 2001, 133 p.

Leoni, Pietro (1909-1995)

1050. A. Costa & E. Zini, *La fede e il martirio. P. Pietro Leoni S.J.: un missionario italiano nell'inferno dei Gulag,* Rimini, Il Cerchio Iniziative Editoriali, 2001, 99 p.

Lessius, Leonardus (1554-1623)

1051. P.J. Carvalho Silva, 'Um só regime para o corpo e a alma: os tratados de Luigi Cornaro (1467-1566) e Leonard Lessius SJ (1554-1623)', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 7 (2004), 88-101.

1052. T. Van Houdt & W. Decock, *Leonardus Lessius: traditie en vernieuwing,* Antwerpen, Maria-Elisabeth Belpaire, 2005, 174 p.

1053. W. Decock, 'Leonardus Lessius en de 'De koopman van Rhodos'. Een schakelpunt in het denken over economie en ethiek, *De Zeventiende Eeuw* 22 (2006), 247-261.

Li, Wu (1632-1718)

1054. G. Criveller, 'International symposium on Wu Li. Painter, poet and Jesuit in the early Qing', *Tripod* 24 (2004), 24-26.

1055. *Culture, art, religion: Wu Li (1632-1718) and his inner journey*, Macau, Instituto Ricci de Macau, 2006, 511 p.

Lonergan, Bernard (1904-1984)

1056. N. Ormerod, *Method, meaning and revelation. The meaning and function of revelation in Bernard Lonergan's method in theology,* Lanham MD, University Press of America, 2000, 304 p.

1057. J. Barrera Parra, 'Significado de Bernard Lonergan para un teólogo', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 433-462.

1058. C.M. Martini, 'Bernard Lonergan at the service of the Church', *Theological Studies* 66 (2005), 517-526.

1059. G. Neira Fernández, 'El dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 463-476.

1060. N. Ormerod, 'Faith and reason. Perspectives from MacIntyre and Lonergan', *Heythrop Journal* 46 (2005), 11-22.

1061. F. Sierra Gutiérrez, 'La filosofía como meta-método', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 413-431.

Longobardo, Niccolò (1565-1655)

1062. E. Corsi, 'Niccolò Longobardo (Long Huamin, Jinghua)', *Dizionario Biografico degli Italiani* 65 (2005), 716-720.

1063. W. Li, [*Niccolò Longobardo and his Traité sur quelques points de la religion des Chinois; in Chinese*], *Sino-Christian Studies* 6 (2006), 159-184.

López, Luis (1536-1599)

1064. F. Armas Asín, 'Criticismo teológico y político en los Andes del siglo XVI: el caso de Luis López SJ', *Anuario de Historia de la Iglesia* 12 (2003), 399-405.

López-Gay, Jesús (1929-)

1065. J.A. Barreda, 'El prof. Jesús López-Gay S.J., un misionólogo al servicio de la misión 'ad gentes'', *Studia Missionalia* 54 (2005), 145-164.

Lord, Daniel (1888-1955)

1066. D.J. Endres, 'The global missionary zeal of an American apostle. The early works of Daniel A. Lord, S.J., 1922-1929', *U.S. Catholic Historian* 24/3 (2006), 39-54.

Lubac, Henri de (1896-1991)

See also 899.

1067. G. van Rossem, 'Henri de Lubac en het geestelijk Schriftverstaan', *IKT Communio* 25 (2000), 349-365.

1068. 'Quatre lettres du Père de Lubac au Père d'Ouince 1948-1950', *Bullettin des amis du Cardinal Danielou* 26-27 (2000-2001) 53-96.

1069. G. Chantraine, 'Surnaturel et destinée humaine dans la pensée occidentale selon H. de Lubac', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001), 299-312.

1070. M. Gielis, '"Gij hebt ons voor U gemaakt en onrustig is ons hart tot het rust vindt in U". Enkele aantekeningen betreffende de discussie over "Surnaturel" van Henri de Lubac, *IKT Communio* 26 (2001), 289-320.

1071. K.L. Hughes, 'The 'fourfold sense'. De Lubac, Blondel and contemporary theology, *Heythrop Journal* 42 (2001), 451-462.

1072. G. Mansini, 'Henri de Lubac, the natural desire to see God, and pure nature', *Gregorianum* 83 (2002), 89-109.

1073. A. Russo, 'Henri de Lubac e il rinnovamento della teologia. Verso una nuova sintesi di *nova et vetera*', *Gregorianum* 83 (2002), 481-505.

1074. A. Bamberg, 'Henri de Lubac, ami de Jules Monchanin', *Revue des sciences religieuses* 77 (2003), 262-265.

1075. E. Falque, 'La postérité spirituelle de Joachim de Flore ou le principe d'immunité chez Henri de Lubac', *Revue des sciences religieuses* 77 (2003), 183-198.

1076. M. Fédou, 'Henri de Lubac lecteur d'Origène. L'hospitalité de la théologie et sa source mystique', *Revue des sciences religieuses* 77 (2003), 133-146.

1077. M. Morard, 'Une lettre du père De Lubac à Jean Châtillon et un épisode récent de la théologie du ministère sacerdotale', *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 87 (2003), 293-302.

1078. M.J. Rondeau, 'Verständigung in schwieriger Lage. Zu Briefen von P. de Lubac an P. d'Ouince', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 125 (2003), 199-228.

1079. P. Vallin, 'Henri de Lubac et S. Thomas d'Aquin: ouverture et structure en théologie', *Revue des sciences religieuses* 77 (2003), 215-252.

1080. J.P. Wagner, 'Henri de Lubac et Pierre Teilhard de Chardin: le sens d'une hospitalité', *Revue des sciences religieuses* 77 (2003), 199-214.

1081. I. Morali, 'La missiologia tra storia, teologia e dialogo inter-religioso. Spunti da recenti pubblicazioni di autori gesuiti (H. de Lubac, N. Standaert), *Gregorianum* (2004), 172-179.

1082. J. Milbank, *The suspended middle. Henri de Lubac and the debate concerning the supernatural,* London, SCM Press, 2005, 117 p.

1083. F. Szabó, 'Henri du Lubac és az "új teológia" körüli viták' [Henri du Lubac and the debates on New Theology], in *A jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 53-64.

Lucas Carro, Santiago (1903-2001)

1084. U. Valero, 'Santiago Lucas Carro, S.J. (1903-2001)', *AHSI* 71 (2002), 212-213.

Luengo, Manuel (1767-1815)

1085. I. Fernández de Arrillaga (ed.), *Manuel Luengo S.I. Memoria de un exilio: diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1768),* Alicante: Universidad, 2001, 872 p.

1086. I. Fernández de Arrillaga, *El legado del P. Manuel Luengo SJ (1767-1815). Diario de la expulsión de los jesuitas de España,* 2 vols., Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2003, 238, 689 p.

Machado, Francisco (1597-1659)

1087. C. Miranda Urbano, *A oração de sapiência do P. Francisco Machado SJ (Coimbra – 1629),* Lisboa, Edições Colibri, 2001, 202 p.

Maréchal, Joseph (1878-1945)

1088. E. Dirven, 'Regard(s) sur Joseph Maréchal. Témoignage', *Bijdragen* 62 (2001), 434-454.

Margerie, Bertrand de (1923-2003)

See also 723.

1089. J. Stöhr, 'In memoriam Bertrand de Margerie', *Theologisches* 33 (2003), 613-615.

Mariana, Juan de (1536-1624)

1090. L. Beltrán, 'El padre Juan de Mariana', *La Ilustración Liberal* 11 (2002), 120-131.

Martellange, Etienne (1569-1741)

1091. A. Regond, 'Le frère Martellange, architecte du collège de la Trinité', in E. Fouilloux & B. Hours (eds.), *Les Jésuites à Lyon, XVIe-XXe siècle,* Lyon, ENS Editons, 2005, 37-57.

Martereer, Adalberto (1690-1753)

1092. F. Calmotti, 'La actividad del hermano Adalberto Martereer en las misiones de Mojos', in *Misiones de Chiquitos: Festival internacional de música,* Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2000, 151-180.

Martinez de Ripalda, Juan (1594-1648)

1093. J. Perry, 'Ripalda and Rahner. 400 years of Jesuit reflection on universal salvation', *Philosophy and Theology* 13 (2001), 339-361.

1094. J. Perry, '"Can error co-exist with supernatural knowledge?" Juan Martinez de Ripalda's seventeenth-century study of religious error and its contemporary relevance', *Heythrop Journal* 46 (2005), 476-492.

Martinez de Ripalda, Juan (1641-1707)

1095. G. Marquínez Argote, 'El maestro neogranadino Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)', *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 28 (2001), 5-64.

Martini, Carlo Maria (1927-)

1096. M. Garzonio, *Il cardinale: il valore per la chiesa e per il mondo dell'episcopato di Carlo Maria Martini,* Milano, Mondadori, 2002, 440 p.

1097. G. De Rosa, 'Dalla "Parola" alla "Preghiera". L'episcopato milanese di Carlo Maria Martini S.I.', *La Civiltà cattolica* 153/IV (2002), 130-141.

1098. F. Lombardi, 'Entre Roma y Jerusalén. Entrevista al cardenal Carlo María Martini sobre la Compañía de Jésus', *Manresa* 75 (2003), 69-80.

Martini, Martino (1614-1661)

1099. G. Bertuccioli, 'Martino Martini's Grammatica Sinica', *Monumenta Serica* 51 (2003), 629-640.

1100. N. Golvers, 'Een detailblik op China in de zeventiende eeuw bij de 350ste verjaardag van Martino Martini's Novus Atlas Sinensis (Amsterdam, 1655), *Verbiest Koerier* 18 (maart 2006), 6-8.

Matthews, Carl (1932-)

1101. M. Power, *Jesuit in the legislative gallery: a life of Father Carl Matthews,* Welland ON, [M. Power], 2005, 184 p.

Maunoir, Julien (1606-1683)

1102. E. Tingle, 'The sacred space of Julien Maunoir: the re-Christianising of the landscape in seventeenth-century Brittany', in W. Coster & A. Spicer (eds.), *Sacred space in early modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 237-258.

Mayer, Rupert (1876-1945)

1103. R. Haub, *Rupert Mayer. L'impegno per la Verità,* Roma, ADP, 2005, 150 p.

Mello, Anthony de (1931-1987)

See also 729.

1104. A. Nayak, *Anthony de Mello. Sein Leben, seine Spiritualität,* Düsseldorf, Patmos, 2006, 209 p.

Mendive, José (1836-1906)

1105. S. Murillo Iriarte & I. Moriones, *El padre José Mendive S.I. (1836-1906): vida y escritos,* [Pamplona], Ediciones Eunate, 2006, 215 p.

Ménestrier, Claude-François (1631-1705)

1106. J. Loach, 'Why Menestrier wrote about emblems, and what audience(s) he had in mind', *Emblematica* 12 (2002), 223-283.

Mercurian, Éverard (1514-1580)

1107. P. Grendler, 'Italian schools and university dreams during Mercurian's generalate', in *Renaissance education between religion and politics,* Aldershot, Ashgate, 2006, 483-522.

Mesland, Denis (1615-1672)

1108. J. del Rey Fajardo a.o., *Denis Mesland: amigo de Descartes y maestro javeriano (1615-1672),* Bogotá, CEJA, 2002, 225 p.

Metz, Joannes (van Assema) (1808-1841)

1109. J. van Gennip, '"Vader, wij gaan". Brieven van de Friese pater Joannes (van Assema) Metz S.J. (1808-1841) uit Rome', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschidenis* 9/1 (2006), 3-10.

Meyer, Hans Bernhard (1924-2002)

1110. K.H. Neufeld, 'Schriftleitung in wechselhafter Zeit. *Die Zeitschrift für Katholische Theologie* unter P. H.B. Meyer SJ', *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124 (2002), 257-266.

Michel, Anton (1844-1886)

1111. U. Rode-Schäffer, 'Anton Michel, von Müschede in den Süden Brasiliens', *Müscheder Blätter. Beiträge zur Heimatgeschichte* 33 (2005), 241-246.

Micó Buchón, José Luis (1916-)

1112. J.L. Micó, *José Luis Micó Buchón S.J.*, Quito, Centro ignaciano Pedro Arrupe, 2001, 111 p.

Mimbela, Mateo (1663-1736)

1113. J. del Rey Fajardo & G. Marquínez Argote, *Breve tratado del cielo y los astros del maestro Javeriano Mateo Mimbela (1663-1736),* Santafé de Bogotá, Editorial El Búho, 2004, 191 p.

Molina, Luis de (1535-1600)

See also 1040.

1114. W. Hasker, 'Anti-Molinism is undefeated!', *Faith and Philosophy* 17 (2000), 126-131.

1115. K.J. Perszyk, 'Molinism and the consequence argument: a challenge', *Faith and Philosophy* 20 (2003), 131-151.

1116. J. Andrés-Gallego & J.M. García Añoveros, 'El problema de la Compañía de Jesús, y la solución de Molina', in their *La iglesia y la esclavitud de los negros,* Pamplona, EUNSA, 2002, 39-61.

Montcheuil, Yves de (1900-1944)

1117. B. Sesboüé, *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie,* Paris, Cerf, 2006, 429 p.

Monteiro, Inácio (1724-1812)

1118. S. Nobre, 'As influências de Christian Wolff sobre a obra matemática do jesuíta português Padre Inácio Monteiro', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 123-133.

Montserrat, Antonio de (1536-1600)

1119. I. Soler, 'La última inmensidad', *Cuadernos hispanoamericanos* 620 (2002), 55-66.

Morales, Tomás (1904-1994)

1120. M.A. Velasco, *Tomás Morales: sacerdote de Jesucristo. Crónica inacabada de un amor inacabable*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2004, 247 p.

Morgues, Matthieu de (1633-1714)

1121. S.H. Lim, 'Mathieu de Morgues, Bon français ou Bon catholique', *XVIIe siècle* 53 (2001), 655-672.

Mousse, Jean de la (1650-1699)

1122. G. Collomb (ed.), *Les indiens de la Sinnamary. Journal du père Jean de la Mousse en Guyane (1684-1691)*, Paris, Chandeigne, 2006, 317 p.

Moyne, Pierre le (1602-1671)

1123. A. Mantero, 'Les arts réunis dans Les Peintures morales et La Gallerie des femmes fortes du P. Le Moyne', in *Le dialogue des arts. Littératures et peinture du Moyen Age au XVIIIe siècle*, Lyon, CEDIC, 2001, 223-249.

Nadal, Jerónimo (1507-1580)

1124. R.A. Maryks, 'Abnegación e identidad del jesuita en Jerónimo Nadal (1507-1580)', *Manresa* 73 (2001) 387-396.

1125. R. Dekoninck, 'Imagines peregrinantes. The international genesis and fate of two biblical picture books (Barrefelt and Nadal) conceived in Antwerp at the end of the sixteenth century', *Intersections* 3 (2003), 49-64.

1126. F.A. Homann & W.S. Melion (eds.), *Jerome Nadal, Annotations and meditations of the gospels. III. The resurrection narratives*, Philadelphia, Saint Joseph's University Press, 2005, 181 p.

Nádasi, János (1614-1679)

1127. G. Tüskés, *Johannes Nádasi. Europäische Verbindungen der geistlichen Erzählliteratur Ungarns im 17. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 2001, 533 p.

Nell-Breuning, Oswald von (1890-1991)

1128. E. Grein, *Ich war immer Opposition... Oswald von Nell-Breuning, Jesuit und Reformer. Visionen werden Wirklichkeit*, St. Ottilien, Eos, 2005, 132 p.

Neuner, Joseph (1908-)

1129. A.R. Batlogg, 'Der indische Joseph. Die Lebenserinnerungen des Missions- und Konzilstheologen J. Neuner SJ', *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 781-785.

1130. J. Neuner, *Der Indische Josef. Erinnerungen aus meinem Leben,* Feldkirch, Die Quelle, 2005, 143 p.

Nickel, Goswin (1582-1664)

1131. K. Groß, 'Goswin Nickel SJ (1582-1664). - Skizzen zu Leben und Werk. Zum 400jährigen Ordenseintritt und zum 340jährigen Todestag', *Analecta Coloniensia* 4 (2004), 270-285.

Oorschot, Theo van (1926-), Jesuit until 1985

1132. B. Schneider, 'Dr. Theo G.M. van Oorschot zum 80. Geburtstag', *Spee-Jahrbuch* 13 (2006), 7-10.

Oviedo, Andrés de (1517-1580)

1133. A. Milhou, 'El manuscrito jesuita-mesiánico de Andrés de Oviedo dirigado a Francisco de Borja (1550)', *Caravelle* 76-77 (2001), 345-354.

Owen, Nicholas († 1606)

1134. A. Hogge, 'Closing the circle: Nicholas Owen and Walter Owen of Oxford', *Recusant History* 26 (2002), 291-300.

Paéz, Pedro (1564-1622)

1135. C. Libois, 'Pedro Páez descubridor de las fuentes del Nilo', in *Exploradores españoles olvidados de África,* Madrid, Fundación Airtel Sociedad Geográfica Española, 2001, 89-112.

Pallas, Gerónymo (1594-1670)

1136. J.J. Hernández Palomo (ed.), *Missión a las Indias por el P. Gerónymo Pallas: de Roma a Lima: la "Misión a Las Indias", 1619 (Razòn y visiòn de una peregrinaciòn sin retorno),* Madrid, CSIC / Ministerio de Educación, 2006, 325 p.

Papebroch, Daniel (1628-1714)

See also 718, 979.

1137. J. Montoya, 'El P. Daniel Papebroech y la crítica historiográfica', in *La Ciudad en lo Alto. Caravaca de la Cruz,* Murcia, Fundación Cajamurcia, 2003, 103-114.

Pasio, Francesco (1554-1612)

1138. J. López-Gay, 'Father Francesco Pasio (1554-1612) and his ideas about the sacerdotal training of the Japanese', *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 3 (2001), 27-42.

Paucke, Florian (1719-1779)

1139. A. Bringman, *Pe. Floriano Paucke, SJ. O grande missionário dos mocovis. No Chaco argentino de 1751 a 1768. Autobiografía, traducido por Arthur Rabuske,* San Leopoldo, Unisinos, 2005, 180 p.

Pauer, Andreas (1649-1704)

1140. J. Kalmár, 'Andreas Pau(e)r SJ III/VI. Károly király-császár preceptora' [Andreas Pau(e)r SJ, preceptor of king/emperor Charles III/VI], in *A jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 546-552.

Peramas, José Manuel (1732-1793)

1141. L. Perrén de Velasco (ed.), *José Manuel Peramás S.J., Diario del destierro,* Córdoba, Universidad Cátolica de Córdoba, 2004, 226 p.

Pereira, Bartolomeu (1588-1650)

1142. C. Urbano Lopes de Miranda, *Santos e heróis: a épica hagiográfica novilatina e o poema paciecidos (1640) de Bartolomeu Pereira SJ,* Coimbra, Universidad de Coimbra, 2004, 535 p.

1143. C. Urbano, 'The Paciecidos by Bartolomeu Pereira S.J. An epic interpretation of evangelisation and martyrdom in 17th century Japan', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 10/11 (2005), 61-95.

Pereira Gomes, João (1917-2002)

1144. J.P. Gomes, 'João Pereira Gomes, S.J. (1917-2002)', *Brotéria* 157 (2003) 493-496.

Perera, Benito (1535-1610)

1145. M. Reiser, 'Die Opferung Isaaks im Genesiskommentar des Jesuiten Benito Perera (1535-1610)', in J.A. Steiger & U. Heinen (eds.), *Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit,* Berlin / New York, De Gruyter, 2006, 449-480.

Pérez-Embid, Florentino (1918-1974)

1146. J.M. Cuenca Toribio, *La obra historiográfica de Florentino Pérez-Embid,* Sevilla, CSIC, 2001, 105 p.

Perlin, Juan (1569-1638)

1147. S. Knebel, 'Willensfreiheit und Willensschwäche bei dem Molinisten Juan Perlin (1569-1638)', *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 52* (2005), 680-693.

1148. S. Knebel (ed.), 'Iohannes Perlin SI, De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei [MS. Köln, Historisches Archiv GB 4° 1]', *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie 52* (2005), 694-720.

Peus, Paul (1896-1960)

1149. A. Koch, *Pater Paul Peus SJ: Priester und Erzieher in der MJC Trier,* Trier, WVT, 2006, 123 p.

Piatti, Domizio (1556-1643)

1150. F. Rizzi (ed.), *Il "Trattato delle tre vie" di Domizio Piatti S.I. (1556-1643),* Roma, LUMSA, 2000, 217 p.

Pieris, Aloysius (1934-)

1151. F. Glorieux, 'Dialoog en bevrijding. Aloysius Pieris en een Aziatische theologie van de godsdiensten', *Bijdragen* 65 (2004), 417-441.

Poidebard, Antoine (1878-1955)

1152. L. Nordiguian & J.F. Salles (eds.), *Aux origines de l'archéologie aérienne. A. Poidebard (1878-1955),* Beyrouth, Presses de l'Université Saint Joseph, 2000, 142 p.

1153. F. Denise & L. Nordiguian, *Une aventure archéologique. Antoine Poidebard, photographe et aviateur,* Marseille, Éditions Parenthèses etc., 2004, 333 p.

Point, Nicolas (1799-1868)

1154. O. Servais, 'Bâtir une chrétienté entre neige et moustiques. L'utopie de la réduction chrétienne de Ste-Croix à Wikwemikong, d'après les écrits de N. Point et J.U. Hanipaux (1846-1860)', in L. van Yperzele & A.D. Marcelis (eds.), *Rêves de Chrétienté. Réalités du monde,* Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain / Paris, Cerf, 2001, 401-420.

Polgár, László (1920-2001)

1155. L. Szilás, 'László Polgár, S.J. (1920-2001), *AHSI* 70 (2001), 613-618.

Pontanus, Jakob (1542-1626)

See also 731.

1156. U.G. Leinsle, 'Werke Jakob Pontanus' in der Handschrift: Studienbibliothek Dillingen XV 399', *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 106 (2005), 87-146.

1157. H. Führer, 'Abrahams und Jephtes Menschenopfer in den jesuitischen Schuldramen von Jacob Pontanus und Jacob Balde. Ne dubita: oboedire Deo nil affert mali', in J.A. Steiger & U. Heinen (eds.), *Isaaks Opferung (Gen. 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit,* Berlin / New York, De Gruyter, 2006, 659-691.

Porée, Charles (1676-1710)

1158. E. Flamarion (ed.), *P. Porée De theatro avec la traduction en regard du P. Brumoy, Discours sur les spectacles,* Toulouse, Société de Literatures Classiques, 2000, 87 p.

1159. E. Flamarion, *Théâtre Jésuite néo-latin et antiquité: sur le Brutus de Charles Porée (1708),* Rome, École française de Rome, 2002, 529 p.

Postel, Guillaume (1510-1581), Jesuit until 1545

1160. T. Albertini, 'Actio und Passio in der Renaissance. Das Weibliche und das Männliche bei Agrippa, Postel und Bovelles', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47 (2000), 126-149.

Pozzo, Andrea (1624-1709)

See also 731.

1161. M. Walcher Casotti (ed.), *Andrea Pozzo, Prospettiva de' pittori e architetti,* Trieste, Italo Svevo, 2003, 29-[108] p.

Profittlich, Eduard (1890-1959)

See also 719.

1162. L. Klinke, *Erzbischof Eduard Profittlich und die katholische Kirche in Estland 1930-1942,* Ulm, Hess, 2000, 228 p.

Przywara, Erich (1889-1972)

See also 731.

1163. C. Caltagirone, 'L'analogia come 'metodica' del 'discorso' antropologico nella metafisica creaturale di Erich Przywara', *Ricerche Teologiche* 16 (2005), 259-319.

Rahner, Hugo (1900-1968)

See also 732.

1164. J. Kettel, 'Exerzitien. Hinführung Hugo Rahners', *Zeitschrift für katholische Theologie* 128 (2006), 237-252.

Rahner, Karl (1904-1984)

See also 726, 727, 732, 779, 1093.

1165. N. Adams, 'The present made future: Karl Rahner's eschatological debt to Heidegger', *Faith and Philosophy* 17 (2000), 191-211.

1166. J.C. Petit, 'La réception de la pensée et de l'oeuvre de Karl Rahner dans la théologie d'expression française', *Science et Esprit* 53 (2001), 353-373.

1167. G.B. Sala, 'Uditore della parola di Karl Rahner. Un' antropologia metafisica in ordine alla teologia', *Rassegna di Teologia* 42 (2001), 341-365.

1168. R.A. Siebenrock (ed.), *Karl Rahner in der Diskussion,* Innsbruck / Wien, Tyrolia, 2001, 320 p.

1169. F. Berríos, 'Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner (1)', *Teología y Vida* 43 (2002), 467-502.

1170. A.R. Batlogg a.o., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen - Entwicklungen - Perspektiven,* Mainz, Grünewald, 2003, 320 p.

1171. D. Hercsik, 'Karl Rahner: la grazia come centro dell'esistenza umana', *La Civiltà Cattolica* 154/IV (2003), 430-443.

1172. D. Marmion, 'Rahner and his critics. Revisiting the dialogue', *Irish Theological Quarterly* 68 (2003), 195-212.

1173. M.P. Gallagher, 'Ignatian dimensions of Rahner's theology', *Louvain Studies* 29 (2004), 77-91.

1174. B. Grümme, 'Alteritätstheoretische Erfahrung? Der Beitrag Karl Rahners im Streit um den Erfahrungsbegriff', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 61-92.

1175. P.D. Murray, 'The lasting significance of Karl Rahner for contemporary Catholic theology', *Louvain Studies* 29 (2004), 8-27.

1176. J.J. O'Donnell, *Karl Rahner. Life in the Spirit,* Rome, Gregorian University Press, 2004, 137 p.

1177. G. Vass, 'The future of a theology. Homage to Karl Rahner', *Heythrop Journal* 45 (2004), 477-485.

1178. G. Baena Bustamante, 'El método antropológico trascendental', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 351-378.

1179. M. Maier, 'Karl Rahner y los orígenes de la teología de la liberación', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 395-411.

1180. A.J. Sarmiento Nova, 'In memoriam: Karl Rahner (1904-1984) en el centenario de su nacimiento', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 343-350.

1181. B. Schlegelberger, 'El cristianismo y otras religiones en el pensamiento de Karl Rahner', *Theologica Xaveriana* 55 (2005), 379-394.

1182. J. Alexandre, 'Philosophie et théologie chez K. Rahner: deux disciplines distinctes, un horizon unique', in E. Falque & A. Zielinski (eds.), *Philosophie et théologie en dialogue 1996-2006,* Paris, L'Harmattan, 2006, 153-160.

1183. A.R. Batlogg & M.E. Michalski (eds.), *Begegnung mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich,* Freiburg, Herder, 2006, 377 p.

1184. L. Ibekwe, *The universality of salvation in Jesus Christ in the thought of Karl Rahner,* Würzburg, Echter, 2006, 473 p.

Ramière, Henri (1821-1884)

1185. E. Palomar Maldonado, 'Enrique Ramière: Vida y obra', *Verbo* 41 (2002), 257-298, 369-396.

Ranquet, Dominique du (1813-1877)

1186. F. Ouellet & R. Dionne, *Journal du Père Dominique du Ranquet, s.j., 1843,* Ottawa, Vermillon, 2000, 267 p.

Razafintsalama, Adolphe (1926-2001)

1187. R. Ralibera, 'Le Père Adolphe Razafintsalama s.j.', *Aspects du Christianisme à Madagascar* 10 (2002), 5-13.

Rebelo, João (1541-1602)

1188. P. Civil, 'Un traité du jésuite João Rebello', in L. Braz de Oliveira (ed.), *La litterature d'auteurs portugais en langue castillane,* Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, 122-125.

Regout, Robert (1896-1942)

See also 717.

1189. M. Lindeijer, *Dertig dagen met Robert Regout, apostel van hoop,* [Tegelen], St Petrus Canisiusstichting, 2006, 84 p.

Repiso, Antonio (1856-1929)

1190. A.L. Mora Romero, *Pastor y padre: vida del padre Antonio Repiso, S.J.,* Ciudad de México, Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., 2002, 128 p.

Reviers de Mauny, Joseph (1892-1974)

1191. C. Cornet & F. Verdier, *Carnet de Chine. 1932. Le voyage insensé du père Jo,* Arles, Actes Sud / Bleu de Chine, 2004, 200 p.

Rhodes, Alexandre de (1593-1660)

1192. M. Barnouin & R. Jacques, 'Quand l'Évangile débarque chez Confucius: le dossier Alexandre de Rhodes', *Mission* 9 (2002), 187-211.

Ricci, Matteo (1552-1610)

See also 1368.

1193. G. Ricciardolo (ed.), *Sabatino De Ursis S.I., Relazione della morte del P. Matteo Ricci: uno dei primi padri della Compagnia di Gesù che entrarono nel regno della Cina con alcune cose riguardanti la sua vita,* Roma, s.n., 2000, 212 p.

1194. P. Corradini, 'Matteo Ricci e l'introduzione dell'arte occidentale in Cina', in *Cina & Oriente,* Pisa / Roma, Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali, 2001, 79-90.

1195. 'Il IV Centenario dell'arrivo a Pechino del padre Matteo Ricci S.I. (1601-2001)', *La Civiltà Cattolica* 152/IV (2001), 589-598.

1196. A. Dudink, '*Tianzhu jiaoyao,* The catechism (1605) published by Matteo Ricci', *Sino-Western Cultural relations Journal* 24 (2002), 38-50.

1198. S. Kim, *Strange names of God. The missionary translation of the divine name and the Chinese responses to Matteo Ricci's "Shangti" in late Ming China, 1583-1644,* Ann Arbor, UMI, 2003, 418 p.

1199. G. Ricciardolo, *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci,* Napoli, Chirico, 2003, 267 p.

1200. M. Cadafaz de Matos, 'Pe. Matteo Ricci, S.J., cultor da tipografia e da xilografia ao serviçio do conhecimento científico na China: entre a cartografia e as matemáticas euclidianas', *Silva* 3 (2004), 37-72.

1201. P. Dreyfus, *Mattéo Ricci: le jésuite qui voulait convertir la Chine,* Paris, Éditions du jubilé, 2004, 274 p.

1202. F. Mignini, *Matteo Ricci. Il chiosco delle fenici,* Ancona, Il lavoro, 2004, 294 p.

1203. L. Galliano, 'Matteo Ricci e la musica', in M. Scarpari & T. Lippiello (eds.), *Caro Maestro ... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno,* Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2005, 571-584.

1204. F. Mignini (ed.), *Matteo Ricci, Über die Freundschaft (Dell'amicizia),* Macerata, Quodlibet,2005, 79 p.

1205. J.D. Spence (Shi Jingqian), *Li Madou de jiyi zhi gong: Dang xifang yudao dongfang [The memory palace of Matteo Ricci],* Shangai, Yuandong chubanshe, 2005, 406 p.

1206. X. Guangtai (Hsü Kuang-t'ai), ['The transmission and translation of important terms of western categories in Late Ming: From Ricci's The true meaning of the Lord to Ming Li Tan'; in Chinese], *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 35 (2005), 245-281.

1207. Y. Yang, 'Li Madou shijie ditu chuanru Hanguo jiqi yingxiang' [Matteo Ricci's world map and its influence on Korea], *Zhongguo lishi dili luncong [Journal of Chinese Historical Geography]* 1 (2005), 91-98.

1208. P. Dreyfus, *Matteo Ricci. Uno scienziato alla corte di Pechino,* Sao Paulo, Cinisello Balsamo, 2006, 202 p.

Riccioli, Giambattista (1598-1671)

1209. A. Dinis, 'Censorship and freedom of research among the Jesuits (XVIth-XVIIIth centuries). The paradigmatic case of Giovanni Battista Riccioli (1598-1671)', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 27-57.

Richeome, Louis (1544-1625)

See also 718.

1210. A. Guiderdoni-Bruslé, 'Les formes emblématiques de 'l'humanisme dévot': Une lecture du Catéchisme royal (1607) de Louis Richeome, S.J.', in D. Graham, *Interregnum of the sign: the emblematic age in France,* Glasgow, University of Glasgow, 2001, 227-235.

1211. K.J. Höltgen, 'The illustrations of Louis Richeome's La Peinture spirituelle (1611) and Jesuit iconography', in S. López Poza, *Florilegio de estudios de emblemática,* Coruña, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2002, 109-126.

Ricquart, François (1607-1673)

1212. C. Engrand, 'Miles Christi: veillée d'armes à Lisbonne (novembre 1639)', in G. Deregnaucourt (ed.), *Société et religion en France et aux Pays-Bas (XVe-XIXe siècle),* Arras, Artois Presses Université, 2000, 259-268.

Ring, Johan (1674-1753)

1213. K.A. Modéer, 'Rättsfallet mot jesuitpatern Johan Ring 1735', *Kyrkohistorisk arsskrift* (2002), 57-62.

Rio, Martin Del (1551-1608)

1214. K. Mols, *Een heksentractaat op de pijnbank. Het cumulatieve hekserijconcept in de "Disputationum Magicarum Libri Sex" van de Zuid-Nederlandse jezuïet M.A. Del Rio S.J. 1551-1608*, Leuven, [licentiate], 2004, 230 p.

Rodrigues, Francisco (1515-1573)

1215. A.F. Pinto & S. Remédio Pires, 'The "Resposta que alguns padres de Japão mandaram perguntar": A clash of strategies?', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 10/11 (2005), 9-60.

Rodriguez Tçuzu, João (1561-1633)

1216. I. Pina, 'João Rodriguez Tçuzu and the controversy over Christian terminology', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 6 (2003), 47-71.

Rösch, Augustinus (1893-1961)

See also 732.

1217. G. Schwaiger, 'Der Jesuitenprovinzial Augustinus Rösch (1893-1961) und der oberbayrische Bauer Wolfgang Meier (1878-1945)', *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 262-270.

Rosweyde, Heribert (1569-1629)

1218. B. Joassart, 'Une lettre inédite d'Aubert Le Mire à Héribert Rosweyde', *Analecta Bollandiana* 124 (2006), 44.

Roy, François Le (1592-1679)

1219. L. Konečný, 'Karel Škreta und François Le Roy, S.J., oder: Fast eine Detektivgeschichte', *Bulletin of the National Gallery* [*Prague*] 10 (2000), 27-35.

Rubio Peraltra, José María (1864-1929)

1220. 'San José María Rubio el misterioso atractivo de un santo sencillo. Entrevista con el P. Paolo Molinari, postulador de la causa de canonización', *Razón y Fe* 247 (2003), 549-557.

Rudzki, Andrzej (1713-1766)

1221. R. Darowski, 'Andrzej Rudzki SJ (1713-1766) i jego filosofia', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 111-134.

Ruiz de Montoya, Antonio (1585-1652)

See also 723.

1222. O. Zwartjes, 'Modo, tiempo y aspecto en las gramaticas de las lenguas mapuche, millcayac y guarani de Luis de Valdivia y Antonio Ruiz de Montoya. La categoria de los "tiempos mixtos"', in O. Zwartjes (ed.), *Las gramaticas misioneras de la tradicion hispanica (siglos XVI-XVII),* Amsterdam, Rodopi, 2000, 205-256.

1223. L. Palomera Serreinat, 'El catecismo de la lengua Guaraní (1640), de Ruiz de Montoya', in *Un ritual bilingüe en las reducciones del Paraguay: el manual de Loreto (1721),* Cochabamba, Editorial Verbo Divino / Universidad Católica Boliviana; La Paz, Compañía de Jesús. Provincia de Bolivia, 2002, 125-128, 229-326.

Ryan, Bill (1925-)

1224. B. Chodos & J. Swift, *Faith and freedom. The life and times of Bill Ryan S.J.*, Ottawa, Saint Paul University, 2002, 253 p.

Sá, Antonio de (1620-1678)

1225. M. Massimi & J.E. Ferreira Santos, 'Nossa Senhora das Maravilhas: Corpo e alma de uma imagem', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 8 (2005), 116-129.

Sachsen, Georg von (1893-1943)

1226. F. Oertel, 'From a King's throne to the King of Kings' altar: Crown Prince and Jesuit Georg of Saxony as witness to the faith', *The Priest* 62/10 (2006), 44–48.

Salvatierra, Juan Maria de (1648-1717)

See also 723.

1227. K. Ramírez Garza, 'Father Juan Maria de Salvatierra and the Jesuit missionaries of Baja California, 300 years after its beginnings in 1697', *Camino Real Misionero de la Californias* 1 (2001), 62-73.

Sambiasi, Francesco (1582-1649)

1228. A. Heirman, 'An introduction to the world-map of Francesco Sambiasi (1582-1649)', *Istituto Universitario Orientale: Annali* 60/61 (2005), 365-373.

Sandoval, Alonso de (1576-1652)

1229. J. Andrés-Gallego & J.M. García Añoveros, 'Los negros y sus problemas de conciencia: el muestrario de Sandoval', in their *La iglesia y la esclavitud de los negros,* Pamplona, EUNSA, 2002, 132-139.

San Vitores, Diego Luis de (1627-1672)

1230. F. García a.o., *The life and martyrdom of the venerable father Diego Luis de San Vitores, S.J.,* Guam, University of Guam, 2004, 529 p.

Sánchez, Tómas (1550-1640)

1231. E. Olivares, 'En el cuarto centenario de la publicación del tratado de Tomás Sánchez, *De sancto matrimonii sacramento* Genvae, Apud Iosephum Pavonem. MDCII', *Archivo Teológico Granadino* 65 (2002), 5-38.

1232. E. Olivares, 'En el cuarto centenario de la publicación de los volúmenes 2° y 3° del tratado de Tomás Sánchez, "De sancto matrimonii sacramento". Anno 1605. Madriti', *Archivo Teológico Granadino* 68 (2005), 5-58.

Sandt, Maximiliaan van der (1578-1656)

1233. A.E. Spica, 'La Pro Theologia Mystica Clavis de Maximilien van der Sandt: un inventaire lexical à valeur encyclopédique?', in F. Trémolières, *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle,* Torino, Nino Aragno Editore, 2004, 23-41.

Sarbiewski, Maciej Kazimierz (1595-1640)

1234. A. Li Vigni, *Poeta quasi creator: estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski,* [Palermo], Centro Internazionale Studi di Estetica, 2005, 186 p.

Schall von Bell, Johann Adam (1592-1666)

See also 733.

1235. S.J. Deiwiks, 'The secret Manchu documents on the trial of Jesuit missionary Johann Adam Schall (1592-1666) before the supreme court of Peking', *Monumenta Serica* 51 (2003), 641-648.

1236. N. Standaert, 'Chinese prints and their European prototypes: Schall's *Jincheng shuxiang*', *Print Quarterly* 23 (2006), 231-253.

Scheiner, Christoph (1592-1666)

See also 721, 733.

1237. F. Daxecker, 'Neue Dokumente zu Christoph Scheiner: Theses theologicae, Vorlesungsmitschriften und ein Nachruf aus dem Jahr 1650',

Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt 110 (2001), 143-147.

1238. F. Daxecker, 'Die Disputation Christoph Scheiners', *Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt* 114 (2005), 88-101.

Schierse, Franz Josef (1915-1992), Jesuit until 1961

1239. K. Schatz, 'Der "Fall Schierse" (1961). Ein vorkonziliarer Konflikt mit tragischem Ausgang', *Theologie und Philosophie* 81 (2006), 247-256.

Schoonenberg, Piet (1911-1999)

See also 717, 726.

1240. J. Mettepenningen, 'Christus denken naar de mensen toe: De 'nouvelle théologie' christologisch doorgedacht door Piet Schoonenberg', *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006), 143-160.

Schreck, Johannes (1576-1630)

1241. H. Walravens (ed.), 'Das Vorwort zum Buch der wunderbaren Maschinen (1627) des P. Johannes Schreck S.J. (1576-1630). Fritz Jaegers Uebersetzung', *Deutsche China Gesellschaft Mitteilungsblatt* 48 (2005), 37-47.

Sczaniecki, Stefan (1658-1737)

1242. J. Kochanowicz, *Podręcznik pedagogiki Stefana Sczanieckiego S.I. z 1715 roku = Professio circa puerorum in virtute, sapientia et politie institutionem*, Kraków, Wydawnictwo WAM / "Ignatianum", 2001, 156 p.

Seghers, Daniel (1590-1661)

1243. I. Broekman, 'Huygens en het werk van Daniel Seghers', in her *De rol van de schilderkunst in het leven van Constantijn Huygens (1596-1687),* Hilversum, Verloren, 2005, 44-51.

1244. F.G. Meijer, 'Meer dan een kopie... Juan de Arellano en Daniel Seghers', *RKD-Bulletin* 2005/2, 48-50.

Sichelbarth, Ignác (1708-1780)

See also 381.

1245. L. Olivová, '*Ignác Sichelbarth, S.I., malíř čínského císaře', Nový orient* 1 (2006), 53-56.

Sinibaldi, Carlo († 1678)

1246. Anonymus Auximanus, *A proposito di alcune lettere inviate al Padre Carlo Sinibaldi della Compagnia di Gesù nelle quali si parla della questione relativa alla origine osimana della santa Rosalia vergine panormita, conservate nell'Archivio della Casa Sinibaldi di Osimo nella Marca di Ancona,* Osimo, Stampa Tipolitografia, 2003, 109 p.

Skarga, Piotr (1536-1612)

1247. L. Szczucki, 'Nieznany list Piotra Skargi', in *Jezuicka ars historica. Prace ofiarowane księdzu profesorowi Ludwikowi Grzebieniowi S.J.*, Kraków, Wydawnictwo WAM Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna "Ignatianum", 2001, 539-541.

Small, James (1922-)

1248. G.R. Kearney, *The small things: a day in the life of brother James E. Small SJ,* n.p., Kearney, [2001], 204 p.

Smet, Pieter-Jan de (1801-1873)

1249. R. Houthaeve, *Pieter-Jan De Smet S.J. De Grote Zwartrok: missionaris en vredestichter. Een biografie,* Moorslede, Robert Houthaeve, 2001, 496 p.

Smet, Richard V. De (1916-1997)

1250. B.J. Malkovsky, 'The life and work of Richard De Smet, S.J.', in *New perspectives on advaita vedanta,* Leiden, Brill, 2000, 1-17.

1251. 'A bibliography of the publications of Richard V. De Smet, S.J.', in *New perspectives on advaita vedanta,* Leiden, Brill, 2000, 165-178.

Solinas, Giovanni Antonio (1643-1683)

1252. [S. Putzu], *La missione apostolica e civilizzatrice del Padre Giovanni Antonio Solinas nell'America Latina,* n.p., n.e., [2001], 73-[15] f.

Spee, Friedrich (1591-1635)

1253. F. Harzer, 'Bilde dir für... Meditation und Imagination in Friedrich Spees Güldenen Tugend-Buch', in G. Kurz (ed.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 291-305.

1254. M. Sievernich, 'Mystik zwischen Poesie und Politik. Zur Kirchenkritik im Werk des Friedrich Spee SJ', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker, Prophetie aus Gotteserfahrung. Band 2: Frühe Neuzeit,* Fribourg / Stuttgart, Academic Press / Kohlhammer, 2005, 241-262.

1255. G. van Gemert, 'Spee und die populäre geistliche Literatur in der niederdeutschen Jesuitenprovinz', *Spee-Jahrbuch* 13 (2006), 47-66.

1256. W. Rupp, *Friedrich von Spee: Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn,* Kevelaer, Topos plus, 2006, 128 p.

Stansel, Valentin (1621-1705)

1257. C. Ziller Camenietzki, 'Da Bahia às estrelas: as viagens celestes de Valentin Stansel (1621-1705)', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 227-240.

Starkloff, Carl (1933-)

1258. M.S. Clatterbuck, 'Post-Vatican II inculturation among native North American Catholics: A study in the missiology of Father Carl Starkloff, S.J.', *Missiology* 31 (2003), 203-222.

Staudenmaier, John (1939-)

1259. H. Simissen, 'Een nieuwe taal om over techniek te spreken. John Staudenmaier S.J. en de geschiedenis van de techniek', *Streven* 73 (2006), 560-572.

Stefonio, Bernardino (1560-1620)

1260. A. Blundo 'Il *Crispus* di Bernardino Stefonio dai collegi gesuiti alle scene dei comici d'arte', in L. Strappini (ed.), *I luoghi dell'immaginario barocco,* Napoli, Liguori, 2001, 65-80.

Stevenson, Joseph (1806-1895)

1261. G. Holt, 'Joseph Stevenson: historian, archivist, priest and Jesuit', *Catholic Archives* 21 (2001), 30-36.

Suárez, Celestino (1843-1906)

1262. M.D. Díaz Pérez, 'El P. Suárez, SJ solicita y urge la fundación', in *Historia de la Congregación de religiosas de María Inmaculada,* I, Madrid, Religiosas de María Inmaculada, 2000, 339-350.

Suárez, Francisco (1548-1617)

See also 795.

1263. J. von Brachtendorf, 'Die Finalität der Handlung nach F. Suarez. Eine spätscholastische Kritik an Thomas von Aquinas Lehre vom Letztziel des Menschen', *Theologie und Philosophie* 76 (2001), 530-550.

1264. A. Karofsky, 'Suárez' doctrine of eternal truths', *Journal of the History of Philosophy* 39 (2001), 23-47.

1265. R.C. Miner, 'Suarez as founder of modernity? Reflections on a topos in recent historiography', *History of Philosophy Quarterly* 18 (2001), 17-36.

1266. J.B. South, 'Francisco Suárez on imagination', *Vivarium* 39 (2001), 119-158.

1267. F.T. Baciero Ruiz, 'El *De legibus* de Suarez y Locke', *Revista Española de Filosofía Medieval* 10 (2003), 387-393.

1268. M. Altrichter (ed.), *Mají jezuité vlastní morálku? Studie o Franciscu Suárezovi (1548-1617), právníkovi, filosofovi a teologovi,* Velehrad, Refugium, 2004.

1269. R. Darge, *Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition,* Leiden / Boston, Brill, 2004, 440 p.

1270. J.M.A.A. Fernandes, *Die Theorie der Interpretation des Gesetzes bei Francisco Suarez*, Frankfurt M. / London, P. Lang, 2005, 172 p.

Szántó (Arator), István (1571-1612)

1271. C. Szilágyi, 'Szántó (Arator) István a Missio Transylvanica szervezője' [István Szántó (Arator) organizer of the Missio Transylvanica], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuit from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 131-141.

Tacchi Venturi, Pietro (1861-1956)

1272. A. Saggioro, 'Storico, testimonio e parte. Pietro Tacchi Venturi: Storia, Storiografia e Storia della Religioni', *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 9/13 (2002), 451-489.

1273. G. Turi, 'Presenza e conflittualità dei cattolici: la censura di Padre Tacchi Venturi', in his *Il mecenate, il filosofo e il gesuita: L' "Enciclopedia italiana", specchio della nazione,* Bologna, Il Mulino, 2002, 199-240.

Tachard, Guy (1651-1712)

1274. M. Smithies & L. Bressan, *Siam and the Vatican in the seventeenth century,* Bangkok, River Books, 2001, 146 p.

Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955)

See also 726, 727, 1080.

1275. G. Bodifée, *Weg van duizend jaar. Herinnering aan twee visionaire geesten. Bonaventura en Teilhard de Chardin,* Heeswijk, Dabar-Luyten, 2000, 64 p.

1276. A. Camici, 'Rilettura patristica alla luce del pensiero cristologico di Teilhard de Chardin', *Un futuro per l'uomo* (2002), 15-22.

1277. P. Gagnon, 'Temporalité de la genèse chez Maurice Blondel et Pierre Teilhard de Chardin. Esquisse d'un rapprochement', *Science et Esprit* 54 (2002), 75-95.

1278. T.M. King, 'Teilhard and globalization', *Theology Digest* 49 (2002), 211-215.

1279. X. Sallantin, 'Da Pascal a Teilhard de Chardin e oltre', *Un futuro per l'uomo* (2002), 23-31.

1280. B. Sesé, 'Pierre Teilhard de Chardin prophète de la mondialisation?', *Études* 397 (2002), 483-494.

1281. G. Straniero, 'Il futuro per l'uomo nella prospettiva evolutiva di Teilhard de Chardin', *Un futuro per l'uomo* (2002), 45-49.

1282. U. Amaldi, 'Teilhard de Chardin: entre science et foi', *Choisir* (février 2003), 9-12.

1283. R. Brüchsel, 'Teilhard de Chardin et les Exercices spirituels', *Choisir* (juin 2003), 9-13.

1284. G. Martelet, 'Pierre Teilhard de Chardin ou le propre de l'homme dans son rapport au propre de Dieu', *Études* 398 (2003), 195-205.

1285. G. Anaya Duarte, *El pensamiento antropológico de Teilhard de Chardin,* León, Universidad Iberaomericana, 2005, 132 p.

1286. G. Anaya Duarte (ed.), *Homenaje a Teilhard de Chardin, S.I.: memorias, León,* Universidad Iberaomericana, 2005, 189 p.

1287. T. Broch, 'Die Erwartung einer grossen Gegenwart. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)', in M. Delgado & G. Fuchs (eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. III. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart,* Fribourg, Academic Press / Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 2005, 187-210.

1288. T.M. King, 'Scientific research as adoration: Pierre Teilhard de Chardin SJ (1881-1955)', *The Way* 44/3 (2005), 21-34.

1289. G. Martelet, *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand. Primauté du Christ et transcendance de l'homme,* Bruxelles, Lessius, 2005, 280 p.

1290. G. Schiwy, 'Mystik im Zeitalter der Globalisierung. Zum 50. Todestag von Pierre Teilhard de Chardin', *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 233-243.

1291. D. Torevell, 'Consenting to the communion. An approach to Teilhard de Chardin's attitude to death', *Mortality* 10 (2005), 308-320.

Teles, Baltasar (1596-1675)

1292. L.M. Carolino, 'Baltazar Teles e a dinâmica celeste na primeira metade do século XVII. A dimensâo metafísica de uma questão cosmológica', in L.M. Carolino & C. Ziller Camenietzki (eds.), *Jesuítas ensino e ciência: séc. XVI-XVIII,* Casal de Cambra, Caleidoscópio / Edição e Arte Gráficas, 2005, 99-122.

Tepe, Bernhard (1833-1904)

1293. C. Brodkorb, 'Pater Bernhard Tepe (1833-1904): Lehrer für dogmatische Theologie in England', in *Der katholische Klerus im Oldenburger Land. Ein Handbuch,* Münster, dialogverlag, 2006, 521-522.

Termeyer, Ramón Maria (1737-after 1814)

1294. M. de Asúa, 'Ramón María Termeyer S.I. y sus experimentos sobre electricidad animal en el Río de la Plata', *Stromata* 61 (2005), 231-248.

Terreros Pando, Estèban (1707-1782)

1295. J.M. de Jaime Loren, 'Aspectos apícolas en los escritos y traducciones del ilustrado jesuita vizcaíno P. Esteban Terreros', *Boletín de la Real Sociadad Bascognada de los amigos del País* 59 (2003) 517-525.

Tieffenthaler, Joseph (1710-1785)

See also 728.

1296. L. Fernando, 'Joseph Tieffenthaler, the missionary geographer (1710-1785)', *Indian Church History Review* 34 (2000), 38-50.

Trías, Francisco Javier (1721-?), Jesuit until 1769

1297. G. Marquínez Argote & J. del Rey Fajardo, *Física especial y curiosa del maestro javeriano Francisco Javier Trías (1755)*, Santafé de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Archivio Histórico Javeriano, 2005, 274 p.

Trigault, Nicolas (1577-1628)

See also 728.

1298. L.M. Brockey, 'Nicolas Trigault, SJ. A portrait by Peter Paul Rubens', *Metropolitan Museum Journal* 38 (2003), 157-167.

Tromp, Sebastiaan (1889-1975)

See also 723, 728.

1299. A. von Teuffenbach, *Sebastian Tromp S.J., Konzilstagebuch mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission II. Vatikanisches Konzil. Band I/1 und I/2 (1960-1962),* Rom, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006, 965 p.

Turrianus, Augustinus (1566-1644)

1300. P. Maier (ed.), *P. Augustinus Turrianus SJ: Comoedia de Divi Augustini pueritia et adolescentia (Paderborn 1604),* Aachen, Shaker Verlag, 2006, 643 p.

Tyrrell, George (1861-1909), Jesuit until 1906

See also 728.

1301. S. Visintin, 'Il modernismo di George Tyrrell e "Il Santo" di Antonio Fogazzaro', *Studia Patavina* 53 (2006), 483-502.

Uriarte, José Eugenio de (1842-1909)

See also 728.

1302. G.M. Verd (ed.), 'J.E. de Uriarte. Apuntamientos y extractos para una disertación sobre el soneto: "No me mueve, mi Dios, para quererte"', *Archivo Teológico Granadino* 68 (2005), 111-152.

Valera, Blas (1545-1597)

1303. F. Cantù, *Guaman Poma y Blas Valera: tradición andina e historia colonial,* Roma, Istituto Italo-Latinoamericano, 2001, 519 p.

Vazquez, Gabriel (1549-1604)

See also 728.

1304. M.J. Lapierre, 'Gabriel Vasquez's ideas of ultimate reality and meaning', *Ultimate Reality and Meaning* 28 (2005), 92-108.

Veigas, Olvin (1975-)

1305. P. Begheyn, 'Interview met Olvin Veigas, een Indiase jezuïet bestemd voor Moskou', *Streven* 73 (2006), 485-491.

Velden, Aloysius van der (1848-1925)

1306. J. Storm, *Brieven uit Amerika. Over de missie van pater Aloysius van der Velden S.J. onder de noordelijke Cheyenne, 1885-1897,* Nijmegen, [private edition], 2004, 99 + 57 p.

Velli, Leonardo (1595-1672)

1307. G. Zanlonghi, 'Padre Leonardo Velli: un professore di retorica nella Milano degli anni Trenta', in *Teatri di formazione : actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano,* Milano, Vita e Pensiero, 2002, 71-75.

Venzo, Mario (1900-1989)

1308. P. Bellini, *Fratelvenzo. Primo censimetno dell'opera pittorica,* Città di Bassano del Grappa, 2005, 374 p.

1309. V. Fantuzzi, 'Arte e spiritualità di Fratel Venzo', *Civiltà Cattolica* 152/IV (2005), 576-588.

Verbiest, Ferdinand (1623-1688)

See also 728.

1310. N. Golvers, 'An unnoticed letter of F. Verbiest, S.J. on his geodesic operations in Tartary (1683 / 1684)', *Archives internationales d'histoire des sciences* 50 (2000), 86-102.

1311. N. Golvers, 'Two overlooked letters of Ferdinand Verbiest to Athanasius Kircher: How a missionary project was shaped, and Kircher's books were received in mid-17th-century Spain and Portugal', *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-latin Studies* 54 (2005), 267-284.

1312. N. Golvers, 'Chinese, Western, autograph and printed documents by Ferdinand Verbiest, S.J. in Roman libraries, past and present (with special regard to astronomical materials)', *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome / Bulletin van het Belgisch Historisch Instituut te Rome* 75 (2005), 27-55.

Vieira, Antonio (1608-1697)

See also 728, 750.

1313. J. Bitran Trinidade, 'Vieira, o Império e a arte: emblemática e ornamentação barroca', in *Barroco Iberoamericano,* I, Sevilla, Ediciones Giralda, S.L., 2001, 285-301.

1314. H. Lemmens (ed.), *Padre António. Een natte hel. Brieven en preken van een Portugese jezuïet,* Amsterdam / Antwerpen, De Arbeiderspers, 2001, 256 p.

1315. M. Massimi, 'Identity, time and prophecy in the view of Fr. Antonio Vieira', *Memorandum (Memória e história em psicologia)* 1 (2001), 13-31.

1316. D. Bigalli (ed.), *António Vieira, Per la storia del futuro,* Aosta, Editions L'Eubage, 2002, 223 p.

1317. J. Courteau, 'Ensaio sobre a Cegueira: José Saramago ou Padre António Vieira', *Brotéria* 154 (2002), 193-199.

1318. J.A. de Freitas Carvalho, 'A piedade eucarística nos sermões do Padre António Vieira', *Via Spíritus* 11 (2004), 45-110.

1319. S. Peloso, *Antonio Vieira e l'impero universale. La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali,* Viterbo, Sette Città, 2005, 265 p.

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo (1748-1798), Jesuit until 1768

1320. M. Batllori, *Història i mite de la intervenció dels jesuïtes en la indipendència d'hispanoamèrica: Juan Pablo Viscardo,* València, Eliseu Climent, 2000, 385 p.

Walsh, Edmund (1885-1956)

1321. W. Becker, '"The greatest enemy of the Red International". Der Amerikanische Jesuit Edmund A. Walsh als Vertreter der "Schwarzen Internationale" in der Sowjetunion (RSFSR) 1922/23', *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* (2005), 45-72.

Wenyu, Li (1840–1911)

1322. J. Kurtz, 'Works of Li Wenyu (1840–1911): Bibliography of a Chinese-Jesuit publicist, Wakumon', *Studies on Cultural and Linguistic Exchanges between China and the West* 11 (2006), 149-158.

Wiltheim, Jean-Gaspard (1591-1656)

1323. A. Koltai, 'Gaspard Wiltheim luxemburgi jezsuita magyarországi missziója 1635-1636-ban' [The mission of the Luxemburger Jesuit Gaspard Wiltheim in Hungary in 1635-1636], in *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig* [The mission of the Hungarian Jesuits from the beginning to our days], Piliscsaba, PPKE BK, 2006, 641-666.

Wree (Vredius), Olivier de (1596-1652), Jesuit until ca. 1616

1324. D. Sacré, 'Vredius' eersteling', *Biekorf* 105 (2005), 209-217.

Xavier, Francis (1506-1552)

See also 727.

1325. P. Begheyn & R. Schillemans, 'Franciscus Xaverius (1506-1552) en de jezuïeten in Amsterdam', *Bulletin Stichting Vrienden van Museum Amstelkring Ons' Lieve Heer op Solder* 22 (December 2002), 7-15.

1326. P. Lécrivain, 'François Xavier homme de désir et de discernement', *Christus* 49 (2002), 493-502.

1327. N. da S. Gonçalves, 'Aspectos da acção missionária de S. Francisco Xavier', *Brotéria* (2003), 225-235.

1328. J. López-Gay, 'Saint Francis Xavier and the Shimazu family', *Bulletin of Portuguese / Japanese Studies* 6 (2003), 93-106.

1329. R. Richmond Ellis, '"The best thus far discovered". The Japanese in the letters of Francisco Xavier', *Hispanic Review* 71 (2003), 155-169.

1330. I. Arellano (ed.), *Lorenzo Ortiz, San Francisco Javier, príncipe del mar,* [Pamplona], Fundación Diario de Navarra, 2004, 242 p.

1331. I. Arellano, *Vida y aventuras de San Francisco Javier,* [Pamplona], Fundación Diario de Navarra, 2004, 200 p.

1332. R. Fernández Gracia, *San Francisco Javier en la memoria colectiva de Navarra. Fiesta, religiosidad e iconografía en los siglos XVII-XVIII,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, 2004, 286 p.

1333. I. Gutiérrez Pastor, 'La serie de la vida de San Francisco Javier del Colegio Imperial de Madrid [1692] y otras pinturas de Paolo Matteis en España', *Anuario del Departemento de Historia y Teoria del Arte* (2004), 91-112.

1334. G. Juárez, *Vida iconológica del apóstol de Indias san Francisco Javier de la Compañía de Jesús,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, 2004, 222 p.

1335. C. Mata Induráin (ed.), *Primavera de poemas en loor de San Francisco Javier,* [Pamplona], Fundación Diario de Navarra, 2004, 221 p.

1336. M.G. Torres Olleta (ed.), *Gaspar Juárez, Vida iconológica del apóstol de las Indias san Francisco Javier de la Compañía de Jesús,* [Pamplona], Fundación Diario de Navarra, 2004, 222 p.

1337. M.G. Torres Olleta, *Milagros y prodigios de San Francisco Javier,* [Pamplona], Fundación Diario de Navarra, 2004, 212 p.

1338. I. Arellano, *Sol, apóstol, peregrino, san Francisco Javier en su Centenario,* Navarra, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2005, 371 p.

1339. I. Arellano, *Vida y aventuras de San Francisco Javier,* Pamplona, Biblioteca Javierana / Diario de Navarra, 2005, 200 p.

1340. A. de Brito a.o., *S. Francisco Xavier: 450 anos da sua morte (1552-2002),* Braga, Editorial A.O., 2005, 190 p.

1341. J. Ehrat, 'St. Fıancis Xavier, a pioneer in communication', *Studia Missionalia* 54 (2005), 213-230.

1342. E. Farahian, 'Saint François Xavier, catéchète', *Studia Missionalia* 54 (2005), 53-88.

1343. P. Galdos Zuaza, *San Francisco Javier: el hombre es del tamaño de sus sueños,* Caracas, Colegio San Ignacio de Caracas, 2005, 141 p.

1344. F. García Gutiérrez, *San Francisco Javier en el arte de España y Oriente,* Sevilla, Guadalquivir Ediciones, 2005, 231 p.

1345. R. García Mateo, 'S. Francisco Javier y S. Pablo', *Studia Missionalia* 54 (2005), 1-26.

1346. R. Haub, 'Franz Xaver. Die ganze Welt gewinnen', *Studia Missionalia* 54 (2005), 89-103.

1347. M. Kyralová & D. Šťávíková, *František Xaverský: Výběr z korespondence misionáře Dálného východu,* Velehrad, Refugium, 2005.

1348. J. López-Gay, 'San Francisco Javier, diálogo y discusiones con los bonzos budistas del Japón', *Studia Missionalia* 54 (2005), 27-51.

1349. F. Olariaga, *Xabierko Frantziskoren: Eskutitz eta Instruktzioak,* Bilbo, Ediciones Mensajero, 2005, 758 p.

1350. M. Puncel, *Francisco de Xavier,* Bilbao, Mensajero, 2005, 430 p.

1351. G. Schurhammer, *San Francesco Saverio apostolo delle Indie,* Roma, ADP, 2005, 90 p.

1352. M.G. Torres Olleta, *Milagros y prodigios de San Francisco Javier,* Pamplona, Diario de Navarra, 2005, 212 p.

1353. I. Arellano (ed.), *Vida y aventuras de San Francisco Javier. Adaptación libre de Teixera, Valignano y otros,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, [2006], 200 p.

1354. J. Brodrick, *S. Francesco Saverio, apostolo delle Indie e del Giappone 1506-1552,* Bologna, Editrice Missioneria Italiana, 2006, 526 p.

1355. R. Fernández Gracia, *San Francisco Javier en la memoria colectiva de Navarra. Fiesta, religiosidad e iconografía en los siglos XVI-XVIII,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, [2006], 286 p.

1356. P. Foresta, 'Die "Dioskuren" des jesuitischen Apostolats: Eine Rezeptionsgeschichtliche Fallstudie zu Franz Xaver und Petrus Canisius', *AHSI* 75 (2006), 361-383.

1357. C.M. Induráin (ed.), *Primavera de poemas en loor de San Francisco Javier,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, [2006], 222 p.

1358. G. Juárez, *Vida iconológica del apóstol de las Indias. San Francisco Javier,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, [2006], 222 p.

1359. H. Kawanaka a.o., '*Special feature: In commemoration of the five hundredth anniversary of the birth of St. Francis Xavier: Jesuit and mission*' [Japanese, with English summaries], *Katorikku kenkyu 75* (2006), 103-191.

1360. P.M. Lamet, *El aventurero de Dios. Francisco de Javier,* Madrid, La Estera de los Libros, 2006, 742 p.

1361. M. Martins (ed.), *São Francisco Xavier, Obras completas,* Braga, Editorial A.O. / São Paulo, Edições Loyola, 2006, 819 p.

1362. D. de Mendonça, *Saint Francis Xavier in India,* Goa, New Age Printers Verna Salcete, 2006, 95 p.

1363. F. Mormando & J.G. Thomas (eds.), *Francis Xavier and the Jesuit missions in the Far East. An anniversary exhibition of early printed works from the Jesuitana collection of the John J. Burns Library, Boston College,* Chestnut Hill MA, The Jesuit Institute of Boston College, 2006, 104 p.

1364. M. Ruiz Jurado, 'Una carta inedita de San Francisco Javier [8 April 1552]', *AHSI* 75 (2006), 79-86.

1365. J.I. Tellechea Idígoras, *Los sueños de Francisco Javier,* Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, 218 p.

1366. M.G. Torres Olleta, *Milagros y prodigios de San Francisco Javier,* Pamplona, Fundación Diario de Navarra, [2006], 214 p.

1367. *San Francisco Javier en los artes. El poder de la imagen,* Javier, Fundación Caja Navarra, 2006, 426 p.

Xavier, Jeronimo de (1549-1617)

See also 728.

1368. A. Camps, 'Do the three Jesuits, Jerome Xavier, Matteo Ricci, and Roberto de Nobili, still have a say in our missiology?', in I. Daneel a.o. (eds.), *Fullness of life for all. Challenges for mission in early 21st century,* Amsterdam / New York, Rodopi, 2003, 219-234.

Zahorowski, Hieronymus (1582-1634), Jesuit until 1614

1369. A. do Espírito Santo, 'Monita Secreta: uma mistificacao que resiste', *Brotéria* 156 (2003), 83-91.

Complementary List of Persons

INDEX OF AUTHORS



BOOK REVIEWS

Tres grandes cuestiones de la Historia de Iberoamérica: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica; Afroamérica, la tercera raíz; Impacto en América de la expulsión de los Jesuitas. José Andrés-Gallego, coordinator. (Madrid: Fundación Ignacio Larramendi/ Fundación Mapfre Tavera, 2005. Pp. 220 (con 51 monografías en Cd-rom). N.p. Hardback.)

Some of the most solid academic research that emerged from the Columbian anniversary of 1992 was sponsored by the MAPFRE Foundation of Spain and directed by José Andrés-Gallego of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Some 250 books by some 330 academics in forty countries were printed focusing on a wide variety of topics related to the infamous year, 1492. The various collections sponsored by the foundation not only treated subjects related to the New World, but also to the expulsion of the Arab and Jewish communities from the Iberian peninsula.

The present work seeks to address three lacunae in the MAPFRE collections: the history of Spanish laws in the Americas, slavery and the contributions of Africans to the New World, and the suppression of the Society of Jesus from Spanish domains in 1767. It does so in the innovative way of presenting a printed volume with a CD-Rom. The book contains three historiographical essays by Andrés-Gallego that primarily raise issues for further research while partially summarizing the state of the question in each of these topics. Accompanying this book is a CD-Rom with some 51 monographs, of varying quality and employing a variety of methodologies from the human sciences, broaching different aspects of the three subjects mentioned above. Remarkably, the digital documents in PDF-format, approximate 15,810 pages of text. The scope and breadth of the CD-Rom, particularly the various bibliographies included, make this MAPFRE TAVERA and Ignacio Larramendi Foundations publication one of the most complete sources of information on these three topics, and a must-have reference tool for any scholar working in these fields or educational institutions interested in Latin America.

The historiographical essay on the history of Spanish laws in America is somewhat rambling and convoluted. More than offering a synthetic review of the state of the question, it highlights areas for further research in the form of a litany of interdisciplinary questions. The continuity and discontinuity between colonial legal traditions and those of the independent Latin American nations is highlighted as an issue to be investigated. It seems clear from the ample archival evidence of legal actions initiated by Amerindians or on their behalf demanding satisfaction for the non-enforcement of the crown's laws protecting them that these were not carried out satisfactorily. Yet an aspect of this issue that remains to be investigated is whether the Amerindians fared better under colonial or republican justice.

Among the seventeen monographs in the CD-Rom dealing with the history of the king's laws in the New World the following are particularly ground-breaking studies:

Carlos Lázaro Avila, "La diplomacia de las fronteras indias en América," This is a study of a little-known juridical institution of the New World, the parlamentos. These were meetings between the crown's authorities and the leadership of Amerindian peoples not under Spanish control in frontier territory, and culminating in international treaties between the two. 256pp.

Javier Barrientos, "La Real Audiencia de Santiago de Chile (1605-1817): La institución y sus hombres." This is a comprehensive study of the principal Spanish court in Chile. It exhaustively examines the nature of the *audiencia* and the judges and other personnel who ran it, down to the royal privileges they enjoyed, whom they married, and the content of their last wills and testaments. 794pp.

Arno and Maria José Wehling, "Direito e Justiça no Brasil colonial: O tribunal da relação do Rio de Janeiro 1751 e 1808." The authors study how the law was applied in colonial Brazil by thoroughly studying the juridical and organizational aspects of Rio's principal court, as well as the type of sentences it handed down. 318pp.

Alejandro Guzmán, "Historia de las codificaciones en Iberoamérica." The first time that a single work presents the history of how the law was codified throughout colonial Latin America. 395pp.

In the second section of this book Andrés-Gallego reviews the contribution that Africans have made to Spanish America. He begins by noting the differences in Hispanophone and Anglophone scholarship on the issue of slavery. Following the lead of Eric Williams and Frank Tannenbaum´s scholarship from the 1940´s, scholars have tended either to see slavery as an economic institution that later became a racist phenomena, Williams' perspective, or identified different types of slavery in North America and South

America, Tannenbaum's view. According to the latter, slavery in Spanish and Portuguese America was more paternalistic and less cruel than slavery in the United States due to different understandings about the nature and right of slaves, that originate in Roman law. Andrés-Gallego suggests that the difference for the divergent views concerning the cruelty of slavery among scholars of North and South America may be due to the scarcity of documents of the kind found in South America that gave slaves all sorts of privileges not enjoyed in the North, for example, the frequency with which slaves have their complaints heard before the Crown´s justice in Spanish and Portuguese America. Be that as it may, Andrés-Gallego cautions that a worthy judgment about the relative cruelty of slavery in the Americas will emerge if scholars are attentive to microhistory. By microhistory he means examining individual cases to determine whether the laws of the realm that seem to suggest more rights for slaves in Spanish and Portuguese America were in practice actually carried out. So for example, the severe penalties mandated by Spanish law against escaped slaves should not be compared with similar legislation in the United States until one determines whether such legislation was actually carried out and with what degree of violence. He cites that while such legislation was draconian, in practice, it was often not enforced because slave owners were concerned that slaves would be crippled by such harsh penalties, and that this would decrease their profitability, already compromised by their escape.

However, attention to individual cases raises the question of how representative these documented cases were of what was actually occurring. If documented cases of slave maltreatment were few, as happens in Spanish and Portuguese America in comparison with North America, are those cases representative of a larger cohort of similar occurrences which were never documented, or is it the case that the cases of slave abuse in Latin America were fewer than those in the United States? Andrés-Gallego's answer, which he presents as applicable to other unresolved dichotomies in colonial history, is a "constant dialectic between macro and microhistory" (p. 124), even if he does not address how to adjudicate between divergent interpretations produced by scholars employing such a dialectic.

The CD-Rom gathers some twenty digital documents related to the presence of Africans in the New World. The following in particular deserve special mention:

Ulrich Fleischmann, "Black culture, white discourse and creole history: a study on interpretations of American slavery." This historiographical essay examines the divergent interpretations that exist about slavery in the Western hemisphere, and how the ideological presuppositions of most authors has produced a body of scholarship that is, unfortunately, highly subjective. 153pp.

Sheila do Castro Faria, "Cotidiano dos negros no Brasil esclavista." This is a detailed reconstruction of the daily life of slaves in Brazil based on extensive quantitative and qualitative sources. 163pp.

Carmen Bernard, "Negros esclavos y libres en las ciudades americanas." The author presents a balanced study of the various black subcultures–free, slave, and racially mixed–that thrived in Latin American cities, and their relations with the dominant power structures at the beginning of the 19th Century. Bernard is at her best in presenting both negative and positive elements of the groups she studies, and their interactions among themselves. 155pp.

Jean-Pierre Tardieu, "Relaciones interétnicas en América, siglos XVI-XIX," A critical study of the role of Spanish and Portuguese institutions in the social relations between the principal racial and ethnic groups in America. In particular the author examines the tense relationships between Africans and Amerindians and the segregationist solutions adopted by authorities to diffuse the situation. 261pp.

Carlos Aguirre, coordinator, "La abolición de la esclavitud en Hispanoamérica y Brasil: Nuevos aportes y debates historiográficos." This is the collection of the work of some six scholars, from a variety of social scientific and historical methodologies, focusing not only on the abolition of slavery, but also on the prior diminishment of the slave trade. 115pp.

Joseph C. Miller, "Slavery and Slaving in World History. A Bibliography, 1900-1991." This is probably the most complete bibliography on the subject to date. 1,051pp.

Without doubt, the most thorough review of the literature that Andrés-Gallego realizes in this volume is in the treatment of the expulsion of the Jesuits from Spanish domains in 1767. Some 2,000 Jesuits from Latin America and 2,746 from Spain were uprooted by the edict of Charles III. The reasons for this catastrophic event for the Jesuit order, the Church, Spain, and for Latin America are multifaceted. On the political level, it was part of the larger struggle between the Papacy and the Bourbon program of royal absolutism. The Bourbon monarchy saw the Society of Jesus as the Pope's most efficacious agents in countering this policy because of the order's special bond with the Roman Pontiff, and its wealth and influence on the peninsula and throughout the colonies. In addition, a number of other factors influenced the event including the myth that the Jesuits had set up a state within a state in the Reductions of Paraguay, and the envy that many felt by the influence that Jesuit confessors had at the Spanish court. Also at work was the perception by civil and ecclesiastical authorities, as well as, merchants that the Jesuits were avaricious and insubordinate. Key to this perception was the way that the Society zealously and effectively guarded its economic and religious privileges

from the Crown and the Papacy over and against the jurisdiction and interests of these elites.

Andrés-Gallego makes a number of interesting suggestions to further our understanding of the factors which led to the expulsion and its impact. For example, he argues that scholarship would be better served by focusing on how the myth of the Jesuit state within a state and the envy that many elites had toward the Society of Jesus shaped the anti-Jesuit mentality of those who supported the expulsion of the Society, rather than focusing on the objectivity of those charges against the Society. He encourages more comparative studies of the popular political attitudes surrounding the expulsion of the Society from Portugal (1759), Spain (1767), and its universal suppression (1773).

The economics of the expulsion would also profit from further study. It is clear that vast treasures of Jesuit gold and silver from the Reductions were not found, even while the literature has documented large Jesuit farms, sugar plantations, and cattle ranches in central Mexico and Peru worth millions of pesos, with thousands of slaves who labored in them (5,224 slaves in Peru and 1,190 in Chile alone). But how the Jesuits administered what they owned remains in need of study. Were the brothers who administered these farms and ranches as successful as they are reputed? Some recent studies suggest that Jesuit farming concerns in Guatemala and parts of Peru were far from lucrative. What was the economic theory and theology of wealth and work that guided their business enterprises? And was it the case that those who took over from the Jesuits after the expulsion failed to meet the production quotas that the Jesuits achieved during their tenure and why?

Other areas also need further research, including, what happened to less distinguished Jesuits after the expulsion and how they understood these events. In particular, did they hope to return to their former homes. Related to this, is the issue of how many Jesuits died as a result of the expulsion, since the current literature on the subject offers very dissimilar figures. The "hope of return," as Andrés-Gallego calls it, also raises the question of whether the contemporaries of the Jesuits expected their quick vindication. He even suggests this expectation led some owners of former Jesuit property to invest little in its upkeep, out of fear of losing what they invested when the Jesuits returned from their exile. Finally, the question of the impact of the expulsion on Latin American independence offers a host of unanswered questions from what happened to the populist scholasticism of Suarez that the Society propagated and which opposed royal absolutism, to the interpretation that liberal elites, especially liberal 19th Century Latin American governments, gave to the expulsion.

Among the fourteen studies contained in the CD-Rom of the 1767 expulsion, the following deserve attention:

Enrique Villalba Pérez, "Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América." A never-before attempted historiographical study of the histories of Jesuit educational centers in Latin America, and the impact that the expulsion had on them. Interestingly, the author chronicles how in some cases, the expulsion of the Jesuits did not necessarily mean that education in a particular place fared worse than during their tenure. In some cases, the exit of the Jesuits produced salutary innovations. 156pp.

Ramón Gutiérrez, director, "Historia urbana de las reducciones jesuíticas suramericanas: continuidad, rupturas y cambios (siglos XVIII-XX)." A study of the Reductions seen from the innovative perspective of urban history, but informed from classical studies on the subject from theological and missiological perspectives. 384pp.

Agustín Galán García, "Compendio de la población de América y Filipinas (ca. 1778-1780), de Manuel Ignacio de Arenas." This work marks the first time that this manuscript catalog of over three hundred works, about different aspects of the Latin American reality, published by the expelled Jesuits is available. 149pp.

José Andrés-Gallego, "Porqué los jesuitas: razón y sin razón de una decisión capital." This is a more detailed historiographical treatment of the essay provided in this book on the reasons for and the consequences of the expulsion. 219pp.

Fordham University, New York Claudio M. Burgaleta, S.J.

Die Hl. Katharina von Alexandria auf der Jesuitenbühne. Drei Innsbrucker Dramen aus den Jahren 1576, 1577 und 1606. Von Stefan Tilg. [Frühe Neuzeit 101.] (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2005. Ss. 474. € 120,00. Hardback.)

Mit dem vorliegenden Werk, einer ausgebauten Dissertation an der Universität Innsbruck, macht Stefan Tilg im Rahmen einer Edition drei Dramen zum Leben der Heiligen Katharina von Alexandrien zugänglich, die in den Jahren 1576, 1577 und 1606 im Jesuitenkolleg Innsbruck zur Aufführung gekommen sind. In der Einleitung (S. 1-46) setzt sich der Autor mit drei Themenkreisen tiefer auseinander: mit der Katharinenlegende und ihrer Wirkungsgeschichte, mit den konkreten Verhältnissen bzw. Anliegen, die die Jesuiten in Innsbruck zur Aufführung von Katharinendramen geführt haben, sowie mit den Vorlagen und Autoren der drei Dramen.

Die Legende der Heiligen Katharina erfuhr seit dem Spätmittelalter zahlreiche literarische Bearbeitungen. Diese „Popularität" wurde durch den christlichen Humanismus trotz fehlender Historizität der Legende noch verstärkt. Grund dafür war Katharinas umfassende Eloquenz, mittels der sie

fünfzig heidnische Philosophen vom Christentum zu überzeugen vermochte. Nach der Reformation wurde die Heilige zur Leitfigur katholischer Bildung überhaupt.

Für die Bildungsideale und das Reformprogramm der Jesuiten, die einerseits an humanistische Errungenschaften anknüpften, andererseits eine Erneuerung der Kirche im Geiste der katholischen Tradition betrieben und ihr Denken ständig von fiktiven oder wirklichen kontroverstheologischer Disputationen mit Protestanten leiten liessen, war die Geschichte der standfesten und beredten Katharina geradezu prädestiniert. Dies gilt auch für das Jesuitentheater, was die drei edierten Innsbruckerdramen bestätigen. Denn sie bilden das wichtigste Zeugnis für die Präsenz Katharinas in der Frühzeit des Jesuitenordens. Zudem dokumentieren sie die Wende von den Stoffen des Humanistentheaters zum Märtyrerdrama. Pagane Inhalte wurden dabei abgelehnt und durch christliche Tugenden wie Frömmigkeit, Nächstenliebe und Tapferkeit ersetzt, wobei auf das römische Drama als formales Modell durchaus noch zurückgegriffen wurde.

In einer bemerkenswerten Genauigkeit setzt sich Stefan Tilg mit den Quellen (z.B. der Innsbrucker historia domus), die die Aufführung der drei Theaterstücke dokumentieren, und den Darstellungen in der bisherigen Forschung auseinander. Dabei gelingt es ihm, Fehler zu lokalisieren, die über lange Zeit kritiklos abgeschrieben wurden und sogar Eingang in Standardwerke fanden. So wurde z.B. im 19. Jahrhundert durch eine Ungenauigkeit der Einsatz von Jakob Pontanus als Regisseur in Innsbruck im Jahre 1580 mit einem Katharinendrama in Verbindung gebracht – dabei hat es sich um eine Schulkomödie gehandelt.

Die erste Aufführung im Jahre 1576 stand unter dem Zeichen eines abgekühlten Verhältnisses der Jesuiten zum dortigen Erzherzog und den gleichzeitigen Bemühungen um ein geräumigeres Schulgebäude. Letzteres Motiv blieb auch in den zwei folgenden Aufführungen bestimmend. Die kurz vor 1576 entstandene Vorlage, verfasst vom Ex-Jesuiten Gregorius Holonius (ca. 1531-1594), wurde zwar weitgehend übernommen, erfuhr aber dennoch eine prägende Überarbeitung. Denn Holonius bestimmte sein Werk ganz für die Schule, während die Jesuiten mit der Aufführung die Kontakte zum örtlichen Adel verbessern wollten und das Theater so an ein höfisches Publikum richteten. Den Erzherzog, sein Gefolge und seine zahlreichen Gäste zufrieden zu stellen, war auch ein zentrales Anliegen der Aufführung von 1577. Dieses zweite Stück bezeichnet Tilg als das spektakulärste und extravaganteste. Verfasst wurde es vom Jesuiten Johannes Sonhovius (1543-1580), der Hieronymus Nadal in Hall zur Seite stand und von diesem wegen seiner dramaturgischen Fähigkeiten geschätzt wurde. Das letzte Stück von 1606, aufgeführt anlässlich der Eröffnung des neuen Gymnasiums, verfolgte keine politischen, sondern nur mehr didaktisch-religiöse Zwecke.

Stefan Tilg leistet mit seiner Dissertation einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung des Jesuitentheaters. Wohl hätte die Erklärung des Aufbaus, des Inhalts und der Unterschiede der drei Dramen etwas ausführlicher ausfallen dürfen. Durch die Auseinandersetzung mit dem historischen Kontext bzw. die Einbettung der Theateraufführungen in das Umfeld der Innsbrucker Jesuiten bietet Tilg aber einen interessanten Einblick in die Geschichte des Jesuitenkollegs und vermag die politischen und pastoralen Anliegen, die hinter den drei Dramen standen, anschaulich und plausibel zu benennen.

Provinzarchiv, Zürich Paul Oberholzer, S.J.

Missionari siciliani nella storia della Compagnia di Gesù. By Antonino Lo Nardo. [ERCTA 25.] (Palermo: Provincia Regionale di Palermo/Bibliotheca Istituto di Formazione Politica Pedro Arrupe/Centro Studi Sociali, 2006. Pp. 240. N.p. Paperback.]

This study of 240 pages, published by the Pedro Arrupe Center for Social Studies, is the work of Antonino Lo Nardo, a Sicilian by birth and a lay collaborator of the Archives of the Society of Jesus in Palermo. He has prepared this study to commemorate the triple anniversary in 2006 of St. Ignatius Loyola (450th of his death), St. Francis Xavier (500th of his birth), and Blessed Peter Faber (500th of his birth). The author is especially qualified for the task since, before his retirement from a career in banking, Lo Nardo had lived in a number of foreign cities in Europe and America where he was able to carry on his interest in the missions of the Jesuits.

This history shows how Sicilian Jesuits worked in every part of the world. While it covers the Jesuits in Sicily and their colleges, it emphasizes the missionary contributions of the Sicilian missionaries themselves, particularly in such diverse areas as Malta, Madagascar, and Argentina. Because of that, this volume's title emphasizes the missionary aspect of the Sicilian Jesuits who reflected the sense of faith, the promotion of justice, and the preaching of the Gospel. Thus, their story is a lesson of life for all.

Davide Magni's prologue (pp. 9-29) deals with the theology of mission and with missionaries as men like St. Francis Xavier. Very much on the cutting edge of reality, they brought about reconciliation between humankind and God. Here this reviewer is mindful of the qualities of leadership of the Jesuits in history which so impressed Chris Lowney that he wrote his study, *Heroic Leadership* (Chicago, 2003). Those approaches and practices which Lowney saw as so influential in changing the world, as Xavier did, were unquestionably motivated by such a theological outlook as set forth by Magni in the earlier pages of this volume.

The major part of the work is focused on the ministry of Sicilian Jesuits to foreign countries very much as the work of the Canadian Institute of Jesuits Studies, *Dictionary of Jesuit Biography* (Toronto, 1991), is focused on the ministry to English Canada between 1842 and 1987. While Lo Nardo's 275 biographies (some very short and a few very long) deal with many of the missionaries, there are at least ninety about whom little is known as they are listed in a complementary section (pp. 211-24).

Among the Jesuits who merit three pages or more in Lo Nardo's study, one finds Ludovico Buglio (1606-1682), pp. 82-86, a missionary to China; Giuseppe Cataldo (1837-1928), pp. 92-95, a missionary to the United States; Blessed Girolamo De Angelis (1567-1623), pp. 101-07, a martyred missionary to Japan; Prospero Intorcetta (1625-1696), pp. 133-36, another missionary to China; Niccolò Longobardo (1565-1655), pp. 147-53, a third missionary to China; Pietro Profita (1914-2004), pp. 182-84, a missionary to Madagascar; Francesco Castiglia (1645-1666), pp. 91-92 and 225-32, a Jesuit noted for his sanctity; and Giuseppe Luigi Spinelli (1613-1666), pp. 199-200 and 233-38, whose name is associated with Saint Aloysius Gonzaga as the Patron of Youth. It is interesting to note that Castiglia and Spinelli, who are included more extensively in the appendices, are not included in the four-volume *DHCJ*.

However, for Lo Nardo, outstanding among the missionaries are Antonio Bellavia (1592-1633) of the old Society and Giuseppe Cataldo of the new Society. From the picture of Ludovico Buglio on the front cover and one of Giuseppe Cataldo on the back cover, the reader can conclude where Lo Nardo stands in his admiration of the Sicilian Jesuits. All this is especially relevant when one recalls that Lo Nardo, is the author of the masterful study, *Padre Giuseppe Cataldo S. J. Epistolario*, published in Palermo in 2001 and of a number of articles in *Ai Nostri Amici*, a review of the Sicilian Jesuits.

Two Jesuits whom this reviewer did not mention in his own 2004 work on the Italian Jesuits in the United States are included in Lo Nardo's study. One is Agostino Biazzo (1870-1934), who had assignments in New York, Washington, and Buffalo. The other is Achille Ignazio Vasta (1862-1929),who spent much of his pastoral life in the State of Washington after laboring among the Native Americans of Montana.

Finally, those who know about Don Luigi Sturzo (1871-1959), one of the founders of Italy's Christian Democratic Party and a senator for life in the Italian Parliament, will be interested to learn that there was another Sicilian priest of that name. He was the Jesuit Luigi Sturzo (1826-1908), the nephew of the Jesuit Antonio Ayala (1818-1887), a missionary to Croatia, and the brother of Fracesco Saverio Sturzo (1830-1913), a missionary to Portugal. The Jesuit Luigi Sturzo made his mark on the Jesuit Province of Ireland where he held a number of important positions as a superior

College of the Holy Cross, Worcester, Mass. Vincent A. Lapomarda, S.J.

Mission und Theater: China und Japan auf den deutschen Bühnen der Gesellechaft Jesu. Adrian Hsia and Ruprecht Wimmer, eds. [Jesuitica: Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum. Band 7.] (Regensburg: Schnell & Steiner, 2005. S 510. ISBN 3-7954-1727-9. Hardback. € 66,00.)

Among the many booming areas of recent scholarship on the Jesuits, the history of the missions and the history of the Jesuit as producers of (performative) art are particularly well established. This volume of collected papers combines both areas by focussing on Jesuit plays about Chinese and Japanese events and/or persons within the German speaking lands. At the very end (pp. 413-97) Charles Burnett edits and elegantly translates a play about "Titus," a familiar Japanese topic, that was staged at the Benedictine (!!!) Episcopal School in Freising (Bavaria) in the 18th century. This edition plus translation is a welcome addition to our stock of available reprints and editions of early modern Latin school-drama.

The volume is opened by Ruprecht Wimmer's substantial article about "Japan und China auf den Jesuitenbühnen des deutschen Sprachgebiets" (17-58). Not only does he provide an overview of the most prominent topics and their sources, but also details how and why Jesuit playwrights altered, expanded, or mutilated the historical events behind their plays. Thus the ambivalent status of the plays between the realms of history, literature, and stage is illustrated. Also very well informed is Rita Widmaier's expert review of Leibniz's Jesuit connections in "Leibniz und der Einfluß der Jesuitenliteratur im Licht seiner Chinapläne" (241-57). Arcadio Schwade–as his title "Die Frühgeschichte des Christentums in Japan im Überblick" (289-353) suggests–provides a detailed and thorough, yet also lengthy and conventional narrative of early modern Japanese Christianity.

Unfortunately, not all of the following presentations in the volume rise to the same heights. While several papers seem deliberately to be intended as basic working tools for future research–Claudia von Collani's two papers on "Chinese Emperors in Martino Martini *Sinicae Historiae Decas Prima* (1658)" (113-37, esp. from 127 onwards) and on "The Traditional List of Chinese Emperors in Martino Martini [...] and Philippe Couplet [...]" (139-75) as well as John W. Witek's "Dramatis Personae: Original and Transcribed Chinese Names in Jesuit Dramas" (177-91) will be appreciated by everyone puzzled by the early modern spellings of Chinese names–others simply avoid any interpretation of the material presented. Thus, Wu Boya's "Missionary Cases in the late-Ming early-Quing" (89-111) is hardly more than an enumerative collection of excerpts of Chinese sources about persecutions of Jesuits that have been translated into English (which is the most useful part). Barbara Guber-Dorsch in "Zwischen Integration und Polarisation–die jesuitische Chinamission in der chinesischen Literatur der ausgehenden Ming- und beginnenden Quing-Zeit" (59-87) also only provides an overview over Chinese sources on the Jesuits with very brief and basic additional information about the authors and the context of the

works. In a similar vein Claudia von Collani in yet another paper on "Jesuitisches Schrifttum als Quellenfunde der China-Japan-Dramen" (259-288) reviews the 29 books on the Far East mentioned by the playwrights as their sources. While these annotated lists of works are useful to have, one might have wished for further in-depth treatment and interpretation. Anna Bujatti in "Chinese Plots and Heroes on the German Jesuit Stage: A Moral Reevaluation" (193-208) presents and groups the Chinese plays according to topics, discusses the moral relevance of these topics to a Jesuit audience, and (once more) talks about the sources of each play. Extensive presentation of several Jesuit plays on China figures prominently in Adrian Hsia's "The Jesuit Plays on China and Their Relation to the Profane Literature" (209-39), since by comparing the content and the presentation of Jesuit and profane pieces on China he illustrates that a process of mutual inspiration and borrowing took place throughout the 18th century. Two articles by the late Thomas Immoos present one specific play ("Gratia Hosokawa, Heroine of an Opera in Vienna 1698," 373-78) and address the problems and chances that Japanese plots might yield for a courtly and noble audience ("Fürstenspiegel in Japandramen," 355-71). Masahiro Takenaka in "Jesuit Plays on Japan in the Baroque Age" (379-410) discusses a recently discovered Jesuit play as well as the "Titus" story in general and thus provides additional information leading over to Burnett's edition of the Freising-Play on this topic.

While some of the papers might be considered as basic working aids for future scholars, the volume nonetheless has to be considered a lost opportunity. With a volume that big, one might have hoped for a much more general, multidimensional, and in-depth analysis of the cultural significance of the topic. In many ways, recent scholarship on the Jesuits' production of art in general and of theatre in particular, has gone way beyond the approaches taken here. The second volume of the famous Boston College Conferences documents the state of the art when it comes to understand the cultural implications of the Jesuits' usage of the performative arts. Also, the volume under discussion would have tremendously benefitted from a better coordination of the contributions: too much information is repeated too often. Altogether, the book nonetheless might become a must-have for scholars in the field, since some of the basic information gathered here will be useful to everyone interested in these plays. Certainly, Burnett's edition-translation will additionally help making this a standard reference.

Frankfurt University Markus Friedrich

Ruggero Giuseppe Boscovich. Un professore gesuita all'Università di Pavia (1764-1768). By Luciano Agnes. [Fonti e studi per la storia dell'Università di Pavia. Documenti di arte e scienza 3.] (Milano: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, 2006. Pp. 198. N.p. Paperback.)

Fr. Roger Boscovich, S.J., (1711-1787), was a towering figure in the 18th

century European scientific world. A highly cultured native of Dubrovnik, he produced significant treatises in mathematics, physics, astronomy, and theology, texts that were often enhanced with poetic and literary elegance. At the invitation of Empress Maria Theresa of Austria and with the consent of Fr. General Lorenzo Ricci, Boscovich left his prestigious post at the Roman College to become professor of mathematics at the University of Pavia for the academic years 1764 to 1768.

The university was at the time struggling to recover its once famous academic reputation and to avert being relocated to Austrian governed Milan. Its library resources and faculty roster were in dire need of renovation, as were the curriculum content and university administration. Austrian chancellor Anton Kaunitz and Count Carlo di Firmian, Austria's ambassador to the Vatican, knew well Boscovich's work after his stay in Vienna. Firmian arranged for the Pavia appointment to be made without prior formal examination of the nominee, such was the state of Boscovich's reputation as scholar, scientist, and teacher.

The book here reviewed concentrates its attention on Boscovich's 4 year tenure at Pavia, in keeping with the aims of the Center for the History of the University of Pavia to promote and coordinate the systematic study of that institution. Short chapters sketch Boscovich's life and intense ("aıdente") personal characteristics, as well as giving succinct, non-technical descriptions of his major scientific treatises–the celebrated 1763 *Theoria Philosophiae Naturalis* in particular–and of his fortunes at Pavia and elsewhere after the Suppression of the Society in 1773.

The author relies at length on two modern Boscovich studies: Germano Paoli's *Ruggiero Giuseppe Boscovich nella scienza e nella historia del '700* (Roma, 1988), and *R.J. Boscovich: Vita e Attivita Scientifica, His Life and Scientific Work. Atti del Convegno Roma, 23-27 Maggio 1988* (Piers Bursill-Hall, ed., Roma, 1993). Some additional Pavian archival material sheds light on Boscovich's activity in and around the city.

"Boscovich professore di Mathematica a Pavia," the book's longest chapter of some 51 pages, gives a wealth of detail about the university and its personnel, politics, and problems, about the Jesuit community there and the Milanese Senate. We get short biographies of the mathematics professors who succeeded Boscovich up to 1800, and learn Pavia's place in Italian university culture. Boscovich proposed a curriculum reform that met considerable resistance from both lay and clerical faculty. Though Agnes reproduces his curriculum proposal, there seems to be little written record of the course titles or content of his lectures. Summer months let him help build the Society's Brera astronomical observatory at nearby Milan, as a guest of the Jesuit community there.

An important project emerged for Boscovich's career as astronomer at the Brera observatory during his tenure at Pavia. The Royal Society in London proposed an expedition to the former Jesuit mission of San José del Cabo in

California to observe the transit of Venus across the solar disc that was predicted for 3 June 1769. Observation of the solar transit of Venus was important to astronomers as a way of computing the elusive "solar parallax" that grounded a way to measure the sun's distance from earth.

Boscovich was invited, as a Fellow of the Royal Society, to participate in the expedition into the heart of the Spanish empire in North America. But the situation of the Jesuits at that time was deteriorating. They had been expelled from Spain and Naples in 1767, and their total suppression demanded by these countries. So when no Jesuits remained in Spain or California, the Royal Society's invitation to him was diplomatically withdrawn. Agnes presents some of the correspondence between Boscovich, Fr. General Ricci, the Pavian authorities, and the Royal Society about the precarious situation.

In the long run Boscovich's disappointment became a blessing for him. London's request for permission to visit California was also refused, though the Spanish did allow a group of five French scientists led by Abbe Jean Chappe of the Paris Academy of Science, and accompanied by two Spaniards and their retinue, to make the expedition. Their California observations were successfully completed, but tragedy overtook Chappe and his companions. A typhus epidemic that had already killed a third of the California mission population claimed 75% of the expedition, including Chappe himself.

The book's penultimate chapter "Boscovich and gnomonics: his meridian line at Pavia" examines anew other evidence of his scientific accomplishment. Agnes cites briefly his 1746 paper in *Giornale di literati d'Italie* that identifies a device he uncovered in 1745 during excavations at Villa Rufinella near Frascati. The artifact was the first example discovered in Italy of a hemicyclium sundial, a type Vitruvius had described and credited to Berosus the Chaldean (*De architectura* IX, ch. 8). Figure 12 reproduces Boscovich's sketch of that (restored) Roman horologium. Also, a red granite obelisk that functioned as the gnomon of a grandiose solar horologium was retrieved in the Campus Martius. Boscovich described the obelisk, now set in the Piazza Montecitorio, in a 1751 (?) paper *De obelisco Caesaris Augusti e Campi Martii ruderibus nuper eruto.* It still functions as a gnomon.

Agnes attributes Boscovich's early professional interest in astronomy and gnomonics to the rich scientific resources of the Roman College library. Among its holdings, he notes, were gnomonics texts of Christopher Clavius, Athanasius Kircher, Giandomenico Cassini, and Leonardo Ximenes, all of which influenced the young professor.

Even more interesting is Agnes' account of the *Atti del XIII Seminario di Gnomica, Lignano Sabbadiadoro (UD)*, April 2005. Paolo Auberi-Auber's paper *L'Anemoscopio Boscovich al Museo Oliveriano di Pesaro* examines Boscovich's 1759 contribution to gnomonics in which he identified a Roman era marble disc that P.M. Paciaudi (1710-1785) found in a vineyard near the Appian Way. The disc, 55 cm. in diameter and 7 cm. thick, was incised with a rete, a geometric grid of

5 parallels that intersected with 6 incised diameters. The 12 diameter points were marked with the Greek names of the winds, as was the practice with ancient anemometers. Boscovich recognized in the parallel rete structure an instance of the Vitruvian analemma described in *De arch.* IX, ch. 7. (An analemma is the geometric pattern on a horizontal disc of the annual events –solstices and equinoxes–on the celestial globe.) Figure 14 of the text shows a photograph of the Pesaro museum's *Anemoscopio Boscovich.* O.A.W. Dilke's *Greek and Roman Maps* (Cornell, 1985) has a sketch of the inscribed disc that Paciaudi had taken to Boscovich for evaluation, a tribute to his stature as a leading polymath of the time.

Boscovich took the opportunity during his Pavia tenure to construct a meridian line in Casa Bellisomi (today Palazzo Vistarino). Giuseppe Mangiti (1767-1829), successor to Boscovich's Pavia colleague Lazzaro Spallanzani, in his unpublished diary (1792) of his student days at Pavia noted that "Bellisomi showed me Boscovich's meridian line." A meridian is a north-south line set in a large, dark building, such as a medieval cathedral. With a properly set hole in its roof, the building could serve as a solar observatory, as so many did. A key parameter in the Church's calculation of Easter was the time of the sun's return to the spring equinox, and the best way of measuring that cycle was to note how long the sun's image took to return to the same equinoctial spot on the meridian. John Heilbron's magisterial *The Sun in the Church* (Harvard, 1999) studied the meridians in more than a dozen cathedrals, including Milan, Padua, and Rome, and the considerable contributions made by Jesuit astronomers, Boscovich among them, to the construction of those *meridiane.* Heilbron, however, did not mention Boscovich's Casa Bellisoni effort which, unfortunately, was obliterated in the renovations made to the Palazzo in the 1990s, according to art historian Marica Forni.

Handsomely produced, Agnes' reader-friendly book has maps, illustrations, and a bibliography of Boscovich's works cited in the text, as well as of other pertinent, mostly Italian, references. The author is a professional electrical engineer with a keen interest in astronomy. His paper "Gli antici ed i nuovi orologi solari dell' Università di Pavia" (*Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. 129 (1995), Milano 1997) reports his preservation work at the university and in the Ugo Foscolo Liceo. This his latest work is a welcome addition to the University of Pavia and Boscovician literature.

Loyola Center, Merion Station, Pa. Frederick A. Homann, S.J.

Estudios sobre la Compañía de Jesús: Los Jesuitas y su influencia en la cultura moderna (s. XVI-XVIII). Ed. Javier Vergara Ciordia. (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003. Pp. 675. N.p. Rústica.)

This volume contains ten papers delivered at a conference on December 19, 2000 at the National University of Distance Learning (UNED) in Madrid and sponsored by the Modern History Department of the University of Madrid (Complutense) and the Department of the History of Education of the UNED. There is also a primarily Spanish bibliography about the Society of Jesus in Spain during the Modern period. The bibliography undertaken by Fernando del Ser focuses on the educational institutions of the pre-Suppression Spanish Jesuits on the peninsula and, to a lesser extent, in Spanish America and the Philippines, and the cultural projection of these schools in Spanish society in general.

The papers presented represent a wide variety of topics from the assignment of Jesuits in White Russia to staff Jesuit schools in Latin America at the time of the Restoration of the Society of Jesus in the early nineteenth century, the popular missions of the Jesuits in eighteenth century Spain, and the teaching of poetry by the Jesuits in Golden Age Spain. However, the principal focus of the volume is on the educational history and practice of individual Jesuit schools in Pamplona, Tudela, Madrid, Arévalo, and Villarejo.

The varied and highly specialized nature of these papers impedes any synthetic vision of the contents of this volume, and provides, in this reviewer's opinion, its greatest weakness. Namely, the absence of any attempt to situate the contributions of the authors into a broader frame of reference about the Society of Jesus during this period and the history of education on the Iberian peninsula in particular. Be that as it may, a number of the papers do provide some interesting contributions to the history of the Society, and these I highlight below.

Taken as a whole, these ten articles illustrate how the Jesuits' concern for helping souls through education was not limited to the schools. Thanks to the schools, however, the Society was provided with a platform not only to form young minds, but shape popular and high culture. Interestingly, this often occurred unintentionally as is illustrated by the cases of the premier poetry primer of Golden Age Spain developed and used in Jesuit schools and the Society's influence on the development of modern library science.

In "Destino de Jesuitas del Imperio Ruso a Hispanoamérica (1819)," Francisco de Borja Medina, S.J., chronicles an interesting, if unsuccessful attempt, by the Superior General of the Jesuits, Tadeusz Brzozowski, S.J., and Ferdinand VII of Spain, to send Jesuits from White Russia to different parts of Latin America for the establishment of schools previously suppressed in 1767 by the king's grandfather, Charles III. The difficulties that frustrated the plan ranged from the lack of able-bodied and Spanish-speaking Jesuits to undertake the mission, to the reticence of Tsar Alexander I's minister for cults, Prince

Golicyn, and other European rulers to part with their Jesuit educators; the political ups and downs of the king of Spain himself; the death of Father General Brzozowski; and finally in 1820 the second suppression of the Society in all Spanish and Russian domains.

This obscure episode from the early years of the Society's Restoration in Europe is fascinating for what it reveals about the reactionary mindset and hopes of many of the parties involved vis-à-vis the democratic and independence movements in Europe and Latin America. Behind both Brzozowski and Ferdinand VII's plans to reintroduce Jesuits into Latin America were political motivations to bolster the *ancien régime*. Brzozowski saw Ferdinand's petition as both providential and a perfect way to curry favor with other European monarchs. It was providential in the General's mind because it came at a time when the Jesuits in White Russia, the remnant that survived the universal Suppression of the order by Pope Clement XIV in 1773, were falling from grace with Tsar Alexander I. Furthermore, he hoped that other European monarchs would follow the lead of the king of Spain and request Jesuit educators for their domains who would serve as a bulwark against the democratic winds blowing against absolutist monarchies throughout Europe. In a letter to the Jesuits of White Russia dated July 7, 1819, he asked for volunteers for Spain and Latin America and asserted that the independence movements in those lands were the fruit of the expulsion of the Jesuits in 1767.

On the other hand, the Spanish king hoped that the introduction of the Society, now considered as loyal subjects and no longer as the threat that his grandfather Charles III saw in them, would be particularly helpful in stemming the tide of independence movements in Latin America. In particular, it was the hope of Ferdinand's ministers that a contingent of Jesuits would accompany the armada to be dispatched to Buenos Aires in 1819 to reclaim the recently independent Argentina. It was thought that due to the high regard that the Jesuits still enjoyed throughout Latin America, especially because of their labors in the Reductions of Paraguay, that they would help pacify and convince the Argentinians of the value of remaining loyal to the crown. Thankfully for the future of Jesuits in Latin America, such a restorationist plot never materialized, and the establishment of the Jesuits in Latin America, in Argentina to be precise, would have to wait until after the wars of independence in 1835.

Aurora Miguel Alonso's "El sistema clasificatorio de las bibliotecas de la Compañía de Jesús y su presencia en la bibliografía española," provides an exhaustive and masterful review of the influence that the nascent library science of the Society of Jesus had throughout history. St. Ignatius himself in the *Constitutions* (Part IV, Chapter 6, article 7) decreed that the schools should have libraries, that these should be available to all, and that they should be attended by someone from the Jesuit community. Subsequently, the care and organization of the libraries of the schools would come to be regulated by the *Ratio Studiorum* and by the *Regulae Societatis Iesus*. But it would be the influence of Jesuit proto-library scientists such as Antonio Possevino, Pedro de Ribadeneira,

Claude Clément, and Jean Garnier that would influence not only the organization of Jesuit libraries, but the construction of library buildings and their decoration throughout Europe and America.

Beginning in 1593 with the publication in Rome of Possevino's *Bibliotheca selecta*, the influence of Jesuit library scientists would come to have an important and widespread influence on the collection, classification, documentation, and decoration of libraries not only in Jesuit schools but at important private collections and at universities throughout Europe. Influenced by the Council of Trent's polemics against the Reformers, Possevino's criteria for organizing the library stands in contrast with the thought of the Swiss humanist, Conrad Gesner, who in his *Bibliotheca universalis* (1545) argued for a universal compilation, organized alphabetically, of all the books in which a learned reader could be interested. Possevino sought to aid the users of his library in searching for truth by organizing its content according to a hierarchy of learning based upon what he considered to be the font or source of all knowledge, Sacred Scripture.

Thus Possevino's library followed a descending order of truth that began with books on Sacred Scripture and Positive Theology and continued with books on Scholastic Theology, Practical Theology, Moral Theology or Cases of Conscience, Rules for Seminarians, Works about how to deal with Greek and Russian Orthodoxy, Apologetic works against various heretical sects, Protestant Theology, including the works of Luther, Melanchton, Calvin, Beza, Anabaptists, Puritans, Arians, and others who are hostile to the faith, Works about how to deal with the Jews, Muslims, Persians and the Chinese, Works about how to deal with the religions of the Indies and the Japanese, Law, Philosophy, especially the works of Plato and Aristotle, Medicine, Mathematics, Architecture, Cosmography, Geography, History, Poetry, and the writings of Cicero and others who would be useful models for writing letters and secular and sacred orations.

As this listing indicates, Possevino's hierarchy of truth does not seem to have excluded much from the reach of the reader, even if it organized it according to topical categories different from those of Gesner's alphabetical criterion. These categories would influence other Jesuit librarians who would expand them, but not significantly alter Possevino's foundational organizational idea. Aurora Miguel Alonso illustrates this by listing library catalogs developed by leading librarians of the modern period, both Jesuit and lay, which she collects in an appendix.

The third and final essay from this volume that I wish to mention, "La poética de los jesuitas en el Siglo de Oro: Rengifo y su tratado," was written by Angel Perez Pascual and deals with Diego Garcia, S.J.'s *Arte poética española.* This 1592 work was a primer for the study and writing of poetry in Jesuit schools, and known popularly as the "Rengifo," the pseudonym, Juan Diaz Rengifo, used by its author. It provided clear and formulaic guidelines and examples for imitating the style of Cicero and Petrarch and thus mastering the principal

forms of verse and rhyme of Spanish and Italian poetry. It was Rengifo's cogent organization which made it user-friendly, and led it to eclipse its competition in the number of editions issued, numbering some fifteen between 1592 and 1759.

But beyond being a popular teaching text in Jesuit institutions, the Rengifo became widely used throughout Spain by many adults who had to compose verse for diverse public events. So widespread was its use and popularity, that it earned the highest form of flattery, being satirized for its formulaic rhymes by both its more common and learned users such as the literary luminaries Quevedo and Góngora. Thus a tool to advance the Jesuit's educational philosophy of *eloquentia perfecta* unwittingly became a staple of Golden Age Spanish popular culture.

Fordham University, New York — Claudio M. Burgaleta, S.J.

Whores of Babylon: Catholicism, Gender, and Seventeenth-Century Print Culture. New edition. By Frances E. Dolan. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005. Pp. xviii, 231. Paperback. £14.50.)

Frances Dolan's study, first published by Cornell University Press in 1999, has since been reviewed by several eminent literary and historical scholars. For example, Achsah Guibbory praised the book as "provocative, subtle, convincing, fresh" and marveled at its use of "a wonderful range of texts," including dramatic texts; but regretted its exclusion of important non-dramatic literature and observed that its "large claims about gender and religion" have a narrow basis, "the inevitable limitation that results from a refusal to attempt a more comprehensive history" (*Modern Philology* 101 [2004] 603-07). And Michael Questier, in a different vein, wrote of "alarm bells" at reading Dolan's contention that the origins of the Gunpowder Plot cannot "be sorted out by empirical enquiry"; yet admitted that her treatment of the matter (though "specifically focused on women) ties in very well with what is known from more empirical readings of the data which forms the bedrock of the topic" (*Journal of Ecclesiastical History* 52 [2001] 380-82). Such critiques have generally included considerable admiration for Dolan's scholarship and style.

Now this celebrated book, without apparent revision, has been reprinted in paperback, an event that would not normally prompt the writing of further reviews. An unusual significance in this reissue, however, is the fact that Dolan's new publisher operates under a distinctive mission statement (http://newsinfo.nd.edu/content.cfm?topicid=32) acknowledging "a special obligation and opportunity, specifically as a Catholic university, to pursue the religious dimensions of all human learning." Dolan is careful to establish that her research into seventeenth-century English Catholicism is something she "stumbled into" coincidentally, while focusing on a very different primary interest, "gender." This caveat she offers by way of explaining in a preface to

the new edition of her book that she approaches Catholicism as "an affective, politicized, almost ethnic identity" rather than as "a coherent theology" (xi-xii). Then *Whores of Babylon* is not about religion, as the term has been understood by many scholars who study early modern Catholicism. Religion is not the main concern of this book; religion serves instead mainly to highlight and underline points made about some ways seventeenth-century Englishwomen were valued and employed, used and abused, in print. Yet Dolan is careful to add that Catholicism has been for her more than a scholarly matter. It was only after her elementary, secondary, and undergraduate education by Catholic schools that Catholicism "first became visible" to her as "an identity and as history" (xii). At this point began her professional efforts to "interrogate" (xv) historical artifacts and arguments for what they tell us about how women and Catholicism were twined in seventeenth-century English pamphlets, sermons, and plays.

Her approach has the irregular effect, while studying Stuart English culture, of effacing the subject of religious conflict. Using the word "Catholic" (not to indicate any substantive doctrine but merely) because "it was the least pejorative name employed in the seventeenth century to identify members of this amorphous group," Dolan sidesteps the issue whether "Catholics" were (or are) appropriately named by a pejorative, sidestepping as well such questions as "what it meant to be a 'Catholic' in early modern England, how many Catholics there were, or the extent to which Catholic subjects actually engaged in the conspiracies of which they were constantly suspected." She admits she has lost confidence that such questions can be investigated successfully, because the evidence of those published writings on which her conclusions are based is evidence about as useful to historians as is the evidence of plays and fiction, constituting merely "narratives and fantasies" of a less obvious kind (1-3). The book thus emits a flow of uncertainty, seeping withal into the faith-based mission of its publisher.

Another reviewer, Jeffrey Knapp, protested the uncertainties involved in what he called Dolan's "doubts" whether "English Catholics represented any real threat to England whatsoever" and "whether [Guy] Fawkes had even been involved in the Gunpowder Plot" (*Shakespeare Studies* 30 [2002] 225-27). These may not be the tie-in with "empirical readings of the data" referred to by Questier, but they do evoke a strain of historical work extending from Jacobean sources through John Lingard to Francis Edwards, S.J., that contests the certainties of Protestant historians. However, such work on both sides of the confessional divide seems far from what interests Dolan. She treats the Gunpowder Plot, the Catholicism of Queen Henrietta-Maria, and the Meal Tub Plot as three parallel perceptions of the danger to England posed by women and Catholicism.

This way of proceeding focuses on discourse rather than historical actuality, and frequently and deliberately it deals with nonsense. False values and concepts expressed in print get treated as if they were not merely false. Historically accurate statements are never privileged but are lined up for

interrogation as if they were equivalent to false assertions. If people have thought or said something in print, this fact alone suffices to make what they thought or said in print worth paying attention to, no less attention than is accorded things that have not only been thought or said in print but are also true or actual. The method seems in some ways akin to blogging or media studies.

As Knapp complains, "the book tells us almost nothing about the religious beliefs that inflamed Protestants against Catholics in the first place," whereas "perceived differences in ecclesiology and doctrine must have crucially affected how Catholics represented themselves and how they were represented by Protestants" (225). Dolan has not responded to this criticism, still insisting that such "categorical distinctions" are "figments of the seventeenth-century English imagination, born in anxious confusion, fostered by hatred, and perpetuated through our own desire for historical certainty" (221), a desire deliberately unrequited by *Whores of Babylon.*

Bentley College, Waltham, Massachusetts Dennis Flynn

Bolonia, Florencia, Roma. Cartas familiares I. De Juan Andrés Morell. Introd. y notas de Enrique Giménez López. (Alicante: Universidad de Alicante, 2004. Pp. 559. S.p. Hardback.)

El padre Juan Andrés (1740-1817) fue sin duda el intelectual que alcanzó mayor relieve entre los jesuitas ibéricos exiliados en Italia. La obra más representativa de su cosmovisión literaria fue *Dell'Origine, Progressi e Stato attuale d'ogni Letteratura* (Parma, 1782-99), inmediatamente traducida al castellano, y recientemente editada, por primera vez completa (Valencia, 1997-2001).

A su lado hace figura de obra menor, pero que suscitó vivo interés desde su publicación (Madrid, 1786-93), las *Cartas familiares a su hermano Don Carlos Andrés, dándole noticia del Viaje que hizo a varias ciudades de Italia en el año 1785.* En realidad los viajes fueron tres (1785, 1788, 1791), con los que completó el panorama artístico y bibliotecario de toda la península itálica. En 1793-94 viajó por Alemania, Suiza y Austria, y a su hermano comunicó una *Noticia de la literatura de Viena* (Madrid, 1794) y *Varias noticias literarias* (Valencia, 1800).

El benemérito catedrático y director de un grupo de investigadores de la Universidad de Alicante, centrados en las vicisitudes de los jesuitas expulsos, nos ofrece el primer volumen sobre los tres previstos de las *Cartas familiares.* Y lo hace egregiamente con una Introducción de 159 p., seguida de una Bibliografía (p. 163-89) de obras posteriores a 1817, ambas de una extraordinaria riqueza informativa sobre las alusiones que hace–y las que luego hará Andrés–a eruditos, monumentos, obras artísticas, y muy especialmente bibliotecas. El investigador de la cultura italiana del último tercio del siglo XVIII encontrará aquí una información sobreabundante. No ha llegado a tiempo Emmanuelle Chapron, "Voyageurs et bibliothèques dans l'Italie du

XVIII siècle. Des *Mirabilia* au débat sur l'utilité publique," *Bibliothèque de l'École des chartes* 162 (2004) 455-482., que utiliza las informaciones de Andrés.

El P. Andrés menciona de pasada a "un tal Don Juan Temes de la Universidad de Valladolid" (p. 515). Se trata del catedrático de cánones y rector en tres etapas, Temes y Pardo (Maderne, Lugo, c. 1751–Valladolid, 1829), sobre el que he reunido algunos datos en "Horizontes intelectuales de los hermanos Montón SJ (1760-1805)," *Libro Homenaje al Padre José del Rey Fajardo S.J.* (Caracas, 2005) 183-193. Los hermanos Juan Francisco y Bartolomé Montón, aludidos entre los exiliados de Ferrara (¿por qué "Montonés", p. 198 ?), ofrecieron un modelo notable de intelectuales enciclopédicos.

Algún breve descuido del editor sitúa en el Gesù de Roma el sepulcro de S. Francisco Javier (p. 132 y 346 n.), cuando se conserva su cuerpo incorrupto en el Bom Jesus de Goa.

En el Indice onomástico se echa de menos las referencias a las diversas ciudades y bibliotecas visitadas, ya que todas las cartas están fechadas en Mantua, y no se ve otra indicación en el índice inicial. Quizá se reserven para el tomo III.

Universidad Comillas, Madrid José Martínez de la Escalera, S.J.

Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours. By Mario Turchetti. (Paris: Presses Universitaires de France, 2001. Pp. 1044 pp. N.p. Paperback.)

In this impressive study, Mario Turchetti examines concepts of tyranny and tyrannicide from ancient Greece to the present day in the western tradition. Tyranny has long been a subject of scholarly study but certain periods, especially ancient Greece and the later half of the sixteenth century in Western Europe, have received sustained scholarly attention while other periods have been neglected. Turchetti's work moves beyond the traditional parameters of study by tracing the evolution of thought about abusive governments and resistance to them over nearly three thousand years. In doing so he gives, sometimes for the first time, due weight to neglected periods thereby widening and deepening our understanding of the ideas of tyranny and tyrannicide in the west. One key benefit of taking a long-term perspective in this work is Turchetti's success in linking earlier thought to ideas in the nineteenth and twentieth centuries. He accomplishes this through a careful rethinking of the vocabulary of political discourse in which he links concepts of totalitarianism, dictatorship, and terrorism to the older concept of tyranny. He emphasizes this continuity in Part Two of the book, which opens with the Renaissance and finishes in the twentieth century thereby bridging traditional boundaries in political thought.

It must be emphasized that despite the sweeping timeframe of this book it sustains a nuanced and broad-ranging exploration of the concepts of tyranny

and tyrannicide. It is emphatically not a chronicle of extracts taken from great political theorists. Although examination of individual political philosophers is a feature of the text, it also draws on a wide variety of other sources including amongst others jurists, theologians, poets, and economists. This broad perspective coupled with Turchetti's efforts to knit these writings together produces a whole that is more than the sum of its parts. Moreover, as the book progresses chronologically it takes into account the evolution of terminology-not only of the meaning of tyranny and tyrannicide but of related terms like repression, power and liberty. Taken as a whole, the work is best seen as an essay made up of a series of shorter essays. While generally chronological in organization, each chapter focuses on a theme. Thus his exploration of tyranny in the sixteenth and seventeenth centuries is organized into chapters on reform and resistance, sovereignty and tyranny, raison d'etat and tyranny, absolutism and tyranny. Each chapter takes on another manifestation of the phenomena accepting it on its own terms but at the same time placing it in the established intellectual tradition.

While it is impossible in a short review to do justice to the breadth of this book, it is worthwhile noting that one of its strengths is its examination of the active participation of leading Jesuit theologians in the debate over the legality of tyrannicide during the opening decades of the seventeenth century. Turchetti devotes a chapter entitled "Tyrannomanie Jésuitique" to the examination of the difficult balancing act that the Jesuit order had to engage in when leading figures in the Society wrote against the absolutist pretensions of King James I of England while Jesuits in France attempted to reconcile their Society with royalist jurists who opposed tyrannicide under any circumstances. This chapter, when read in conjunction with those on absolutist, sovereignty and raison d'etat at the opening of the seventeenth century, does an admirable job both in clearly explaining the nuanced ideas of Jesuit thinkers and in placing Jesuit ideas firmly in the context of the wider discourse. Indeed, this chapter is one of the best introductions to Jesuit thought on tyrannicide that I have come across to date.

This substantial book, nearly one-thousand pages in length, is an important addition to scholarship on tyranny and to ideas of resistance to political authority in the western tradition. Turchetti draws on years of research in the fields of sovereignty and freedom of conscience to reconceptualize the study of tyrannicide. The book offers a sophisticated analysis of an evolving tradition and yet is accessible to a general readership. Everyone working in the field will benefit from the context and perspective offered in this remarkable study.

Missouri State University, Springfield, Missouri Eric Nelson

Irlanda e el Rey Prudente. Volumen II. By Enrique García Hernán. [Colección Hermes 26.] (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003. Pp. 286. N.p. Paperback.)

This book, like its predecessor *Irlanda y el Rey Prudente* (Madrid: Ediciones del Laberinto, 2000) is based on the author's doctoral thesis, "La cuestión irlandesa y la política internactional de Felipe II," presented to the Complutensian University in Madrid in 1999. Dr Hernán divides his book in three. The first section, the nearest thematically to the first volume, examines the role of the army in the monarquía and the participation of Irish military personnel, particularly in campaigns in Santa Cruz, during the Armada and, of course, in Spanish Flanders. Section two looks at the Church and messianism in the seventeenth century, mainly through the optic of the Irish colleges network in the peninsula. The title of the section is somewhat misleading as messianism is dealt with only in the third and final subsection of this part and is illustrated with mostly Spanish examples. With regard to the colleges, the author interprets Spanish support for them as part of the geo-political strategy of the monarquía. In the third section Dr Hernán examines juridical and theological justifications for a Spanish invasion of England or Ireland. This includes an examination of the political consequences of the 1570 excommunication of Elizabeth I. It contains the bulk of the material of direct interest to students of the Society and constitutes a useful addition to the literature on this topic.

Hernán's treatment presents a wealth of archival material. His approach, despite the impression given by the thematic headings, is largely narrative and, while occasionally the thread is not easy to follow, the book, with its companion volume, presents a well rounded introduction to Philip II's involvement with Ireland and the larger British question. There is a useful index, a selection of illustrations and a comprehensive bibliography.

National University of Ireland, Maynooth Thomas O'Connor

Der Mandarin des Himmels: Zeit und Leben des Chinamissionars Ignaz Kögler SJ (1680-1746). By Christian Stücken. [Collectanea Serica.] (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2003. S. 440. € 40,00. Paperback.)

It is not altogether clear other than the persistence of a certain genre of writing why biography is the best approach to the lives of Jesuit missionaries to China. It does make a certain amount of sense for the otherwise neglected eighteenth-century mission. Core theological debates had largely been settled by this period, and the influence of the mission seems to have occurred more at the level of states and bureaucracies than Europe or China as a whole. The material is hard to work with as it settles into on the one hand discursive clichés about China (famously embodied in Du Halde's influential description of China from the 1730's compiled from various sources) and on the other quite particular individual work which had far less resonance in scholarly networks

than in previous centuries. In part this is simple neglect. The *Lettres édifiantes* were widely read both in original and in summary works like Du Halde, and one only has to look at Montesquieu's footnotes to see their influence. In part, however, the early eighteenth century requires a more sophisticated methodological approach than either the controversies of the seventeenth century or the fall-back position of biography do. Christian Stücken does not give us that, but he does offer some hints about how it might be achieved.

This is a dissertation, completed in 1999 and published in 2003, and it bears the marks of this history. The framing debates, provided by Jürgen Osterhammel (1989, 1998) and especially Urs Bitterli (1986, 1991), might be of interest to English-speaking academia in part because they are so seldom cited. Still, the apparatus seems rather dated in terms of current debates, and it would be nice to see a broader engagement with more recent work outside of Germany. Concepts like "system" probably hinder rather than help Stücken in this regard, although if approached more critically and rigorously they might have been useful. This weakness in framing is in part offset by fabulous archival work that includes neglected archives like the underutilized collections of Theophil Bayer now in the Special Collections at the University of Glasgow. It is hard to imagine someone coming up with a more comprehensive bibliography of primary sources on Kögler, who if not as exciting as contemporaries like Joachim Bouvet, Matteo Ripa or Giuseppe Castiglione is at least of sociological interest in terms of his networks of correspondents and collaborators. The references compiled by Stücken will be of good use to anyone interested in the Jesuit mission to Beijing in the early eighteenth century.

The early chapters (1-4) are too broadly framed in terms of content, lacking in engagement with the relevant literature and often as a result categorically too crude to be particularly useful. Greater attention to the particular microhistory of biography as well as the conflicts and complexities of terms like "China" or "Confucianism" would help. So would avoiding totalizing statements like "Das chinesische Selbstverständnis war, eben so sehr wie das europäische, in all seinen Formen zentristisch." (129) ["Chinese self-understanding was, just as much as the European, in all its forms centrist."] In fairness to Stücken, these are less personal than discursive problems in some scholarly traditions, and more to the point they are not particularly easy to overcome.

The second half of the book, which beginning with Chapter 5 follows Kögler and his networks much more closely, works better. It focuses on the court in Beijing, probably an effect of the sources, and would have benefitted by tighter and more in-depth comparisons as well as contextual, institutional, textual and interpersonal information about the European side of things as well as a more textured (rather than allusive) sense of changes in Qing China and how they effected translation, court science and provincial intellectual and cultural life. Stücken seems more aware of the possibilities here but never really takes advantage of them. There are sections in which Bitterli's framework could have been put to better use and tested in a comparative manner—for example

Kögler's exchanges with Theophil Bayer and the St. Petersburg Academy in the late 1720's and early 1730's (364-368, see also 301-6). Lundbaek's work (1986) cited by Stücken is interesting on this subject, but it needs both deeper and broader revision at this point. And where Stücken has a potential strength in this regard, notably comparisons of the Czar's and the Yongzheng's and Qinanlong's courts and the institutional politics of 'Enlightenment' in the eighteenth century, seems a missed opportunity for important elaboration. This would have given the book a more compelling ending than Kölger's gravestone (interesting in itself but alas unanalyzed) and the Weberian emphasis on his role as "Technokrat, Verwalter, Funktionär ... Bürokrat." (383) While the latter may be true, it raises complex questions about information exchange and the politics of rationalization during the eighteenth century that only receive superficial treatment.

Georgia Southern University, Statesboro — Robert Batchelor

Le temple de la sagesse. Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, xviie-xviiie siècle). By Stéphane Van Damme. [Civilisations et Sociétés 119.] (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005. Pp. 514. € 36,00. Paperback.)

The title of this book gives only a partial indication of its subject matter because its primary focus is the Jesuit literary tradition in France and even more specifically the Jesuit college of Saint Trinité in Lyon. And yet, the title is carefully chosen to reflect the central argument—namely the Jesuit literary tradition was not merely an idiosyncratic sideshow to early modern French literary culture but a formative influence upon it. In his introduction, the author Stéphane Van Damme articulates three assumptions underpinning his project. First of all, that literature as well as the production of Jesuit scholars and the Society's traditional pedagogical role was a critical foundation of Jesuit identity and culture. Secondly, scholars have over-emphasized the secular nature of "Grand Siècle" culture by overlooking the contributions of clerics including the Jesuits. Thirdly, that at least in Lyon, the Jesuits were regarded as important contributors to local urban literary culture.

What concerns Van Damme in this book is the gradual but deliberate penetration of the Jesuit order into urban cultural life over the course of the seventeenth and eighteenth centuries, a period that witnessed dramatic change in the order itself as well as in the French state. The Jesuit college became by the eighteenth century a vital and influential centre of intellectual inquiry in many cities including Lyon. This crafting of a literary role in Lyon was quite deliberate on the part of the Jesuits, for as Van Damme shows they viewed such a position as a natural and legitimate vehicle for their reform endeavours. Jesuit literature, in other words, marked the reinvention of Jesuit evangelization in the changing cultural environment of seventeenth and eighteenth century France.

The three chapters contained in Part one are particularly interesting to my mind because they examine the ways in which the Jesuit tradition legislated and organized itself administratively to produce literary figures. In Chapter one, Van Damme notes the emergence of officially recognized "authors" by the early seventeenth century, a development that, significantly, coincided with growing internal desire to re-energize the missionary character of the Jesuit tradition. Chapter 2 "Pouvoirs et mediations textuelles" shows how the Jesuits carefully crafted their literary forms and subjects to appeal to the tastes of the urban elite. Literature, in other words, became one way to imbed the Jesuit order more firmly in the political, economic and social networks of Lyonnais society. Chapter 3 develops this point further, discussing in more detail the kinds of subjects chosen by Jesuits to attract elite patronage. These included works that were not strictly, or at least not obviously, spiritual in nature such as books of heraldry, military texts, histories, guides to good governance and even medical texts. Though informed by broad interests, Van Damme underscores Jesuit intention to stake a claim to the pedagogical formation of the political and elite of France's cities. Part two focuses more specifically on the ways in which the Jesuits used contemporary forms to define a place for itself in Lyonnais society as well as provide a platform for shaping this culture. Chapter 4 "Du voir au lire: la théatrocratie jesuite" stands out to my mind for its discussion of the transformation of Jesuit culture from one that was heavily dependent upon oral and visual modes of communication one by the eighteenth century that was largely written in nature. Part 3 looks at sociability as a vehicle for the development of Jesuit literary culture and its diffusion in Lyonnais society. Critical sites discussed here include not only the Jesuit college itself but also continuing ties between Jesuit professors and their students outside the college and relations between Jesuit authors and the literati of Lyon and even Paris.

Van Damme's rich study provides a corporate perspective on the Lyonnais Jesuits. Even his discussion of particular authorial controversies gives us little insight into the personalities of the men involved. Such an approach nevertheless is fruitful for identifying change in Jesuit literary strategies over a long period of time. Van Damme's book also tends to look at the Jesuits in isolation from the other religious, and specifically missionary, traditions. Were Jesuit efforts at re-invention, for example, truly unique or were other traditions embarking upon a similar process during the seventeenth century? Were the Jesuits more influential in shaping French literary culture than other Catholic religious orders? That aside, what I find particularly convincing about Van Damme's book is his careful recreation of the complex negotiations that underpinned the emergence of a distinctive Jesuit literary tradition in France. Above all, the negotiations between the Jesuit order, its authors, and the elite of Lyon. Jesuit authors did not always appreciate the limitations placed on their scholarly endeavours by their superiors in the name of Jesuit orthodoxy, but even more striking to my mind is the degree to which the Jesuit authors effectively reinterpreted secular literary forms and cultivated a place for themselves among the Lyonnais literati to serve their spiritual agenda.

McMaster University, Toronto Megan Armstrong

Remembering Iñigo: Glimpses of the Life of Saint Ignatius of Loyola: The Memoriale of Luís Gonçalves da Câmara. By Luís Gonçalves da Câmara, S.J. [Jesuit Primary Sources in English Translation 19.] (Leominster/St. Louis: Gracewing/The Institute of Jesuit Sources, 2005. Pp. xxi, 252. Paperback. £12.99/$24.95.)

Remembering Inigo is a translation of Luís Gonçalves da Câmara's *Memoriale* with commentary by Alexander Eaglestone and Joseph A. Munitiz SJ. The *Memoriale* is an invaluable record and evaluation of Saint Ignatius's person. Eaglestone and Munitiz have performed two important services. First, they have made the *Memoriale* accessible to an English-reading audience that lacks facility in Latin, Spanish, and Portuguese but is still interested in the life of Saint Ignatius and his administration of the Jesuit order. Second, they have made an additional piece of the precious twentieth-century work of the Jesuit Historical Institute accessible to that same population. The editors are to be complimented for both services.

Gonçalves da Câmara was a Portuguese, born ca. 1519, and admitted into the Society of Jesus in 1545. He was minister of the Jesuit residence in Rome from 1553 to 1555. In that period he attained remarkable access to Saint Ignatius and composed two works of importance for the study of Saint Ignatius and the early Society. The better known of these is the *Acta* (colloquially, if misleadingly, referred to as Saint Ignatius's autobiography). Da Câmara wrote the *Acta* on the basis of conversations with St. Ignatius. The resulting text portrays episodes in Ignatius's life from the siege of Pamplona in 1521 to the placement of the first companions at the disposal of the pope in Rome in 1538.

While making notes on these conversations, da Câmara recorded his observations of Ignatius engaged in a variety of daily activities. Da Câmara returned to Portugal with these notes, which remained in his personal possession and largely unknown to others until 1573. At that time he was persuaded to prepare these writings for publication. For the two years before his death in early 1575 he made a commentary on his original notes. The result was two distinct texts: the first, in Spanish, consisted of his observations as recorded in 1555; the second, in Portuguese, consists of elaborations and explanations made two decades later. Together they make up the *Memoriale*. The volume under review preserves the distinction by printing the commentary in a smaller font and in paragraphs more deeply indented than the older notes. The editors forewarn the readers that the text wanders, as diaries do. Fortunately, the editors have provided an index that helps readers pursue particular themes.

The patient reader will find both parts fascinating. Da Câmara's original observations record such personal matters as how Ignatius celebrated Mass, how he comported himself at table, and concerns he had about his own confessor. They also preserve Ignatius's involvement in admitting and dismissing persons to and from the Society, the spiritual life of Ours and their supervision by superiors, the apostolic commitments taken individually and

corporately by Jesuits, and the Order's place in broader political and ecclesiastical contexts. Reading da Câmara's later gloss is every bit as worthwhile. His annotations clarify ambiguities in the original text. The comments also add a new layer of interpretation on the life of Ignatius. Twenty years separate da Câmara from his work in Rome, the Society has grown and changed, new challenges and disputes have arisen. Da Câmara well knew that authoritative reference to Ignatius's example could bear on how problems and challenges might be resolved. An entry dated 6 March 1555, for example, introduces several brothers who sought entrance into the Order and provided da Câmara the opportunity in the 1570s to comment on the centralizing tendencies of generals subsequent to Ignatius (Diego Laínez, Francis Borgia, and Everard Mercurian), which da Câmara considered lamentable (Paragraphs 269-272, pp. 156-61). Da Câmara was not anomalous is recognizing the importance of using the founder's life to address important matters. He was surely already conscious of the implications of his writing even in 1555. Two decades later, the Order's general curia was busily collecting and suppressing documents about Ignatius so that a single biographical text could be composed and officially promulgated. Among the documents that were suppressed as part of this effort was da Câmara's own *Acta.* The same would happen to the *Memoriale.* Like so many of the earliest biographical texts about Saint Ignatius, the *Memoriale* was not published at all until the twentieth century and was first translated into any other modern language in the last half century. Da Câmara's efforts make him one of the most active contributors to Ignatius's portrayal, but also one whose work saw little daylight. This book should begin to correct this neglect.

The Eaglestone-Munitiz translation also opens up a small piece of the IHSI's early twentieth-century scholarship, which was so essential to the historically conscious *aggiornamento* undertaken within the Society of Jesus in the late twentieth century. The thoughtful and brief introduction and the numerous informative and chatty footnotes draw from the richly annotated critical edition of the Memoriale that appeared in the *Monumenta Historica Societatis Iesu* (vol. 66) in 1943, prepared under the direction of Cándido de Dalmases and Dionysius Fernandez Zapico. The footnotes included in the translation are not just a treasure trove of additional information to fill out gaps in the text, they also give the reader indications of where and how da Câmara's reporting was shaped by his own particular, even tendentious views of the Society. In our own age we are no less familiar with the persuasive strength of arguments appealing to "the founder's vision," with the attendant danger of its manipulation and false representation. Eaglestone and Munitiz would have improved the work for their English-reading audience, if only by translating all notes, introduction, and commentary drafted by the editors of the *Monumenta.* What they have included, however, certainly makes an important contribution to the general body of resources accessible to an English-language readership.

Georgetown University, Washington, D.C. David J. Collins, S.J.

The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773. Eds. John W. O'Malley, S.J., Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, and T. Frank Kennedy, S.J. (Toronto: University of Toronto Press, 2006. Pp. xxxvi, 905. $95.00. Hardback. Includes a cd *Patientis Christi Memoria* [The Memory of the Suffering Christ].)

In June of 2002 Boston College hosted the second of two international conferences to discuss the culture of the Jesuit world between 1540 and 1773. *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773* is the published results of that second effort to track Jesuit involvement in a wide variety of Jesuit activities in the historical period often referred to as "the old Society of Jesus." The organizers of the second conference (and this volume's editors) intended to build on the success of their first conference and volume which has already helped to reorient the history of the early Society of Jesus. They have done yeomen's work in providing yet another strong, synthetic overview of Jesuit engagement with culture in its early history. The editors do not claim to have prepared "a comprehensive survey of every aspect of the Society" but rather "variegated explorations of Jesuit *Kulturgeschicte*." (xviii) As a companion volume to its predecessor, *The Jesuits II* provides new specific data as well as new historiographical interpretations of the Jesuits' role in developing the dialogue between the Church and the intellectual institutions emerging in the early modern world. This volume, for the most part, focuses more on the latter years of the Old Society, opening the way for a more thorough study of the history surrounding the Suppression of the Society of Jesus.

Given the diverse nature of the contributions, organization of the material had to be daunting. The editors chose to organize by disciplines rather than regions or periods. This allows for a much broader comparison within areas such as rhetoric, astronomy, music or missiology. As with all collections of conference papers, this volume has its stronger and weaker contributions. Among the former two merit particular attention.

Aliocha Maldavsky addresses "The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)." This study of a particular mission implementing the broader request from Rome to teach aspiring Jesuit missionaries indigenous languages even before ordination, outlines the real challenges of learning these languages and a clear resistance to the General's request to do so. The earlier historical narrative which emphasizes and lauds the Jesuit practice of "inculturation" receives the important corrective that, at least in Peru, significant resistance can be found among both Spanish and *criollo* Jesuits.

Anna Knaap also provides a particular study of the broader trends in her study of baroque art. "Meditation, Ministry, and Visual Rhetoric in Peter Paul Rubens's Program for the Jesuit Church in Antwerp" argues that Rubens' artwork at the Church of St. Ignatius was "an integrated statement that served to involve the beholder in meditative practices and instruct diverse audiences

in doctrines contested during the Counter Reformation." This certainly supports the long-held thesis that Jesuits used the rhetoric of art "to further their own interests and pastoral goals." (177)

While both of these articles present new data to support new or revised general interpretations of Jesuit history, several other articles (e.g. those by Bruna Filippi, Sabrina Pavone, and Giovanna Zanlonghi) provide strong contributions that summarize already existing perspectives that are further developed in their own monographs. Dauril Alden presents the prelude to the Suppression of the Society of Jesus in Brazil from the perspective of the classic historiography. Certainly this interpretation can be challenged as developing dubious conspiracy theories, a trait common to many of the writings of former Jesuits in the post-Suppression period (cf. e.g. Giulio Cesare Cordara, *On the Suppression of the Society of Jesus*). Nevertheless, "The Gang of Four and the Campaign against the Jesuits in Eighteenth Century Brazil," as with most of the others in this work, is clearly written, well argued, and certainly credible.

While the primary audience of this work will be professional historians looking to locate their research in a broader context, some articles will be of interest to the more general reader. The first volume has been cited regularly, and this volume, too, will provide a useful tool to orient research, especially by providing bibliographic suggestions. While not strictly a reference book, libraries of institutions dealing with modern history really need to have it on their shelves.

The Jesuits II ends with T. Frank Kennedy's program notes and a CD recording of Johann Bernhard Staudt's *Patientis Christi Memoria* (1685). The performance of this opera was a highlight of the conference and provides a pleasant addition to the volume. The success of the first two conferences and volumes beg for a third. Exploring the possible directions in Jesuit history and historiography really never finishes. There are always new questions to ask the extensive Jesuit documents, and new areas in which to apply new hypotheses. Perhaps the symposia recently held at Loyola and Rome to celebrate the triple anniversary in 2006 will trigger another effort on the part of the Boston organizers. They have found a fruitful formula and should continue to exploit it.

Spring Hill College, Mobile, Alabama Mark A. Lewis, S.J.

Missión a Las Indias Por el Padre Gerónymo Pallas. De Roma a Lima: La "Misión a Las Indias," 1619. Ed. José J. Hernández Palomo. (Razón y Visión de una Peregrinación sin Retorno). (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006. Pp. 325. N.p. Paperback.)

Mission a las Indias is a relatively unknown chronicle of colonial Peru which has finally made the light of day thanks to José Jesús Hernández Palomo, of the Consejo Superior de Investigaciones in Madrid. In his preliminary study

Hernández provides the necessary historical context to understand the author and his purpose in writing. The author is Gerónymo Pallas, an Italian Jesuit scholastic, who went to Peru in 1617 where he finished his studies and spent the rest of his life. He wrote his chronicle while on his journey and finished it between 1619-1620. But it was never published until now. As Hernández explains, the general of the Society, Muzio Vitelleschi, denied permission to publish because, in his opinion, Pallas was a student and students are meant to study, and not distract themselves with "other things." In this case, "other things" refer to Pallas' chronicle which includes his wide ranging comments on his journey from Italy to Peru, the situation of Peru in those years, and the multiple works of the Jesuits in the Peruvian Province (of which Bolivia was a part).

A question which naturally arises today is what is the value of a chronicle published so belatedly? In the first place, it has the power of freshness in the midst of many scholarly works which often give the answers but without providing the questions. Pallas's description of Peru exudes with the enthusiasm of the newcomer and, on one particular theme, he is especially at pains to alert the reader: the insidious influence of the devil. In fact, Pallas arrived just as the anti-idolatry campaigns were heating up (Pablo José de Arriaga's famous work on the *Extirpation of Idolatry in Peru* was published in 1621). A modern scholar may question whether Pallas is a critical observer. But there is no doubt that he is a prime witness to a major and passionate debate which will later divide the Jesuits over the subject.

In the second place, his chronicle confirms the descriptions of other authors but it also adds new light on social conditions at the time. Pallas's description of the different racial mixtures he discovered along the coast from Panama to Lima, influenced in part by his reading of Garcilaso de la Vega, will prove interesting to students of social history. For the viceregal capital itself he includes a list of the entire population according to race and sex. But Pallas's greatest interest was the work of the Jesuits themselves: their colleges, missions, confraternities, etc. He covers in detail all Jesuit enterprises from Lima to Arequipa, and from La Paz to Santa Cruz. According to this young and zealous observer, the Indians evangelized by the Jesuits were the most receptive to the Gospel, and, indeed, according to Pallas, the Indians in Juli by Lake Titicaca were completely free of idolatrous practices.

The final third of the chronicle is basically an exhortation to new and prospective missionaries. He extols the virtues needed to be a good missionary, and makes it clear that the religious are the most qualified. Of particular interest is Pallas's command of recent Jesuit mission history: he mentions Francis Xavier, Alessandro Valignano, and Matteo Ricci in Asia, José Anchieta in Brazil and, of course, José de Acosta in Peru, among many others. This should not surprise the modern reader because Jesuit novices heard about all these hero missionaries and their exploits in refectory readings and in spiritual exhortations. Nevertheless, it is still striking that a young Italian Jesuit (he was 24 when

he finished his chronicle) would have such a globalized outlook.

That his chronicle was not published in his lifetime apparently did not dampen his spirit. Pallas went on to become superior of the mission in Juli and rector of the College of San Pablo in Lima. He died (1670) while working in El Cercado, the Jesuit parish for Indians in Lima. It is unfortunate that he did not write a second chronicle, or a revised version of the first, summarizing his more mature observations on Peru. That notwithstanding, the publication of Pallas's narration is most welcome as it will serve as a useful complement, and perhaps as a corrective, to other more well known Jesuit histories such as those by Acosta, Arriaga, Anello Oliva, and Bernabé Cobo.

Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima — Jeffrey Klaiber, S.J.

Religious Ideology and Cultural Fantasy. Catholic and Anti-Catholic Discourses in Early Modern England. By Arthur F. Marotti. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005. Pp. xii, 307. Hardback. £38.95.)

This book is in itself an index of the degree to which the study of English recusant literature, and of the literary and controversial writings of the English Catholics, has entered the mainstream of literary and historical debate. Indeed, it should be honoured as something of a monument in the history of this area of scholarship. It is a testimony to the liveliness and rapid movement of this scholarly developments, which Professor Marotti has been distinguished in fostering, that the book already appears in some respects to be addressing an earlier stage of the debate.

This being said, there is much to admire in a comprehensive work which also serves to bring a substantial quantity of rare material together and to set it forth in cogent and convenient form. The very opening of Professor Marotti's preface sets forth the need for works such as this to keep the debate on the culture of early-modern Britain open. As he wisely reminds us, the default assumption that English history is axiomatically Protestant history is far from dead. Subsidiary assumptions, which have been perhaps longer in dying, are that the recusant Catholics were either a shattered remnant incapable of sustaining a distinctive culture, or that their culture was so much subject to continental influence as to be barely part of the history of England.

> Politically intrusive popes' visions of *international* order directly conflicted with the kind of political autonomy implicit in the ideology of the newly emerging nation state.

To have formulated this opposition is of itself a significant clarification of the terms of the historical debate.

The first chapter is a detailed discussion of the print-culture which promulgated the reputations of S. Edmund Campion, S. Robert Southwell and other martyred priests after their deaths. In terms of the opposition of national

and international, which Professor Marotti himself has adroitly established by this point, there is a problem which will recur throughout the book: the debate which is discussed is almost exclusively that conducted in the vernacular. There is not yet a place, for example, for that prodigy of Jesuit and baroque eloquence, the *Certamen Triplex* of Ambrosius Corbie, S.J. Nor do the Latin poems of S. Robert Southwell receive any mention, for all that the "autograph" manuscript which contains them is definitely annotated and presented as a secondary relic of the martyr by his fellow Jesuits.

The second chapter first discusses hostile presentations of Catholic women and then comes to focus on the demonisation of the Jesuits, constructed by their enemies as agents of a foreign power with a mission to bring England into temporal as well as spiritual subjection. The third chapter considers the dissemination of texts preserving the memory of the Catholic Martyrs of England, ballads, letters and propaganda. The fourth is a comprehensive account of narratives of conversion. The fifth is an equally comprehensive account of the ways in which conventional English history has constructed Catholicism as the covert seedbed of plots and assassinations.

In this sequence of clear definitions and comprehensive collections, Professor Marotti is shaping the progress of this subject and leading it forward from the long-held view that early modern Catholicism was inevitably a force against progress and social or personal development. Inevitably, as he does so, he takes the subject to its next boundary: the disciplinary frontier of the study of history and literature in the vernacular. This book demonstrates that the study of an era in which the clergy of any confession were almost-inevitably bilingual in the vernacular and Latin is now highly problematic with reference to the vernacular alone.

The sheer speed with which this field of study is developing inevitably means that aspects of this book have been overtaken while it has been in the press. Recent textual work on Southwell, for example, would suggest that the poems printed in England after his death (the texts of which were shorn of all explicit Catholic material) were very much less important to the Recusant community than were the family of manuscripts of which the "Waldegrave" manuscript (Stonyhurst Anglia v. 27) appears to be the archetype. Peter Beal's re-dating of that manuscript serves of itself to force a radical revision of the assumptions which shaped the print-based Clarendon text of Southwell. Further investigation of that manuscript and of Southwell's autograph poems suggests that the editing hand of a fellow Jesuit is at work in both soon after the poet's execution, shaping this, rather than the printed text, for Recusant memory. When Professor Marotti says, on page 67 that Southwell's works circulated in manuscript "despite" repreated printings, he is unaware of crucial textual differences between the versions circulated in different media.

In the same way, new documentary evidence would cast into question the apparently-reasonable assumption about the a-political nature of the execution

of S. Margaret Clitherow at York. An account preserved by the nuns of South Brent (now on loan to Exeter University Library) partially transcribed, once in the *Gentleman's Magazine* and once in the *processus* for the English Martyrs in the *archivio segreto* of the Vatican, would on the contrary suggest that her martyrdom was part of a complex tissue of tensions and struggles within the elite of York, involving several Recusant women and their families. These examples are offered less as criticism than as an index of the extraordinary speed with which study of a long-neglected subject is progressing.

Professor Marotti's eloquent last page in itself implies an agenda for future study: the penalties applied by England to what it perceived as *mauvais sujets* after 1700, the point where fear and hatred of Catholics shades into fear and hatred of Jacobites.

University of Aberdeen Peter Davidson

"Auch auf Erd ist Gott mein Himmel": Pater Philipp Jeningen—Missionar und Mystiker. Ed. Julius Oswald, S.J. (Stuttgart: Schwabenverlag, 2004. Ss. 110. N.p. Paperback.)

Aus Anlass des 300. Todestages erschien 2004 eine Festschrift für P. Philipp Jeningen SJ (1642-1704), der, seit 1663 Mitglied der Gesellschaft Jesu, sein Ordensleben fast ausschließlich in Ellwangen und seiner schwäbischen Umgebung als Beichtseelsorger und Volksprediger verbrachte. Schon unmittelbar nach seinem Tod setzte seine Verehrung im Volk ein, die seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in Bestrebungen zu seiner Seligsprechung gipfelte. Als bislang letzter Schritt auf dem Weg zu diesem Ziel ist wohl 1988 die Feststellung seiner heroischen Tugend zu sehen. Gewiss könnte deshalb ein Verdienst der Festschrift auch darin bestehen, den außerhalb Süddeutschlands eher wenig bekannten Pater Jeningen einer breiteren Öffentlichkeit ins Bewusstsein zu rufen und dem Prozess der Kanonisierung neuen Aufttrieb zu geben.

Die vom langjährigen Bibliothekar der Philosophischen Hochschule der Gesellschaft Jesu in München, P. Julius Oswald SJ, herausgegebene Festschrift gliedert sich bei einem Umfang von 110 Seiten in fünf Teile, deren bedeutendste eine kurze Biografie und eine Edition von geistlichen Briefen Pater Jeningens sind. In diesen Teilen steht P. Anton Höß SJ (1891-1966) Pate mit seiner grundlegenden Biografie "P. Philipp Jeningen S.J. – ein Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrhunderts" (1. Aufl. Freiburg im Breisgau 1924), beim Editionsteil kommt ihm sogar die Vaterschaft zu, denn – wie ein Blick in das Literaturverzeichnis verrät – handelt es sich hier um ein bislang unveröffentlichtes Manuskript von P. Höß. Ins Auge springt ein großer Bildteil überwiegend mit Farbfotografien bzw. kolorierten Drucken von den Häusern, in denen P. Jeningen lebte und wirkte. Oft ist dabei der Zustand im 17. Jh. dem heutigen Aussehen gegenübergestellt.

Eingerahmt wird die Festschrift von drei Grußworten kirchlicher Autoritäten und einem Überblick über die Verehrung P. Jeningens nach seinem Tod. Bischof Fürst von Rottenburg-Stuttgart, der Provinzial der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu P. Bernd Franke und Pfarrer Hauser von Ellwangen sind dabei cum grano salis die Nachfolger der Institutionen, mit denen P. Jeningen zu tun hatte.

Ellwangen und Indien sind die beiden zentralen geografischen Schlagwörter, die den Lebensinhalt, aber auch das Lebensproblem von P. Jeningen am treffendsten beschreiben. Er, der aus Verehrung zum heiligen Franz Xaver als Missionar in Indien tätig sein wollte, wurde von seinen Oberen dazu bestimmt, sein Leben als Volksseelsorger in und im Umland von Ellwangen, einem Geistlichen Duodezfürstentum, zuzubringen. Denn die wiederholten Eingaben an den Ordensgeneral, doch in ein überseeisches Missionsgebiet geschickt zu werden, blieben letztlich erfolglos. Dass P. Jeningen darüber aber nicht verbitterte, so dass aus dem Lebensproblem eine Lebenstragik geworden wäre, sondern im Gegenteil die ihm zugewiesene Aufgabe zu seiner Lebensaufgabe machte, in der er sich voll einsetzte und segensreich wirkte, gibt Zeugnis von der aus seiner tiefen Christusbeziehung gespeisten Indifferenz und erweist ihn als guten Jesuiten. Es ist ohne Zweifel ein Vorzug und Verdienst der vorliegenden Festschrift, auf diesen im Kleinen großen deutschen Jesuiten des 17. Jahrhunderts erneut aufmerksam gemacht zu haben und geradezu Sympathie für ihn zu wecken. Dieses Interesse wird durch den Wechsel der Textgattungen und -arten und den ansprechenden Bildteil noch verstärkt.

Wünschenswert wäre jedoch, auf Anhieb den Aufbewahrungsort und die Signatur der abgedruckten Quellen zu erfahren. Ein Quellenverzeichnis neben dem vorhandenen Bildnachweis am Ende des Buches würde dem Leser lästiges Blättern und Suchen ersparen. Auch wäre es sicher hilfreich, einen deutlichen Hinweis darauf anzubringen, dass das Archivum Monacense Societatis Jesu etwas mit der Oberdeutschen Provinz der Gesellschaft Jesu zu tun hatte. Die Kenntnis von kurzlebigen Behördennamen kann nicht einfach vorvorausgesetzt werden.

Zum Nachdenken regt sicherlich das Foto des Geburtshauses von P. Jeningen in Eichstätt an. Dort befindet sich heute im Erdgeschoss der Döner-Stehimbiss "Istanbul," über dem das an der Fassade angebrachte Bild des Dieners Gottes prangt. Selten treten gesellschaftliche und historische Veränderungen so deutlich vor Augen.

Collegio Germanico-Ungarico, Rom Markus Pillat, S.J.

Vida iconológica del Apóstol de las Indias San Francisco Javier de la Compañia de Jesús. Da Gaspar Juárez. Edición de María Gabriela Torres Olleta. [Biblioteca Javeriana 1.] (Pamplona: Fundación Diario de Navarra, [2004]. Pp. 222. N.p. Paperback.)

San Francisco Javier, Príncipe del Mar. Da Lorenzo Ortiz. Edición de Ignacio Arellano. [Biblioteca Javeriana 2.] (Pamplona: Fundación Diario de Navarra, [2004]. Pp. 242. N.p. Paperback.)

Primavera de poemas en loor de San Francisco Javier. Ed. Carlos Mata Induráin. [Biblioteca Javeriana 3.] (Pamplona: Fundación Diario de Navarra, [2004]. Pp. 222. N.p. Paperback.)

San Francisco Javier en la memoria colectiva de Navarra. Fiesta, relogiosidad e iconografía en los siglos XVII-XVIII. Da Ricardo Fernández Gracia. [Biblioteca Javeriana 4.] (Pamplona: Fundación Diario de Navarra, [2004]. Pp. 286. N.p. Paperback.)

Vida y aventuras de San Francisco Javier. Adaptación libre de Teixeira, Valignano y otros. Ed. Ignacio Arellano. [Biblioteca Javeriana 5.] (Pamplona: Fundación Diario de Navarra, [2005]. Pp. 206. N.p. Paperback.)

Milagros y prodigios de San Francisco Javier. Da M. Gabriela Torres Olleta. [Biblioteca Javeriana 6.] (Pamplona: Fundación Diario de Navarra, [2005]. Pp. 214. N.p. Paperback.)

La colección Biblioteca Javeriana comprende seis libros publicados por cuatro profesores e investigadores de la Universidad de Navarra dentro de la actividad de la Cátedra San Francisco Javier, Universidad de Navarra e integrados en las celebraciones del V Centenario del Nacimiento de San Francisco Javier. Los tres primeros volúmenes son ediciones de textos documentales relativos a la iconografía (vol.1), literatura (vol. 2) y poesía (vol. 3). Los tres últimos volúmenes son un estudio sobre la figura de San Francisco Javier en la memoria de Navarra, su tierra natal (vol. 4), una biografía (vol. 5) y una compilación de sus milagros y prodigios (vol. 6).

El primer volumen, *Vida Iconológica del Apóstol de las Indias San Francisco Javier,* por el Gaspar Juárez, se editó por la hagiógrafa e iconógrafa Gabriela Torres Olleta. Esta obra que apareció en Roma en 1798 por la imprenta de Miguel Puccinelli es una traducción modificada del *Compendio della vita di San Francesco Saverio della Compagnia di Gesù,* (Roma, 1793) (pp. 9-10). En el prólogo, Juárez nos informa que su versión "no es una mera traducción la mía. Añado otros hechos más sacados de los procesos de su canonización y de otros autores de la historia de la vida del Santo, como puede ver fácilmente" (p. 66).

Se integra en el contexto turbulento de la supresión y restauración de la Compañía de Jesús en los territorios hispánicos y como la expresión "Vida Iconológica" o Vida en imágenes se incluye en la tradición jesuítica del uso de las imágenes para fines pedagógicos.

Esta edición tiene una introducción ejemplar (pp. 7-61), pues hace un sumario de los veinte y cuatro capítulos de la obra, destacando y explicando con gran claridad los aspectos fundamentales abordados en cada un de ellos, tanto dentro del espíritu de la época de Javier como en el contexto histórico preciso del Barroco. Así, el capítulo primero tiene como tema la castidad de Javier, virtud difundida por los primeros biógrafos de la Compañía (Manuel Teixeira, Pedro Ribadeneira), así como por la literatura costumbrista (p. 21).

Van igualmente mencionadas la cuidadosa descripción y interpretación de los grabados, llamando nuestra atención por las semejanzas, o por lo contrario, divergencias entre el texto escrito y el respectivo grabado, amén de la mención al valor relativo de determinados temas, como el del sueño donde Francisco Javier cargaba un indio a sus espaldas (p. 31).

El segundo volumen, *San Francisco Javier, Príncipe del Mar, por Lorenzo Ortiz* y editado por Ignacio Arellano, director de la Cátedra San Francisco Javier, es una de las biografías selectas más conocidas del Santo Navarro. El editor usó la segunda edición publicada por Ortiz en Cádiz en 1668, pues es la más completa y que por eso mejor reflecte la intención del autor.[1]

Este texto tiene un prólogo (pp. 37-52), una introducción (pp. 53-57), cuarenta capítulos (pp. 59-232) y una conclusión (pp. 233-36). Los capítulos son normalmente cortos (2 ó 3 páginas) y terminan con un poema, por eso es de fácil y agradable lectura.

Los primeros veintiséis capítulos están dedicados a los milagros javerianos *in vita*. Los restantes tratan de milagros *post mortem* por la intercesión de su cuerpo, brazo, imágenes, reliquias y en relación con otras figuras devotas del Santo, como el célebre Marcello Mastrilli (cap. XXX, pp. 197-98).

El título del libro ya es indicativo de la intención del autor, o sea, destacar la especial relación de Francisco Javier con el mar o su dominio sobre el mar. Por tal razón, la mayor parte de los hechos descritos son episodios casi todos milagros que acontecieron durante sus muchos viajes marítimos (caps. I-XXVI, pp. 59-179). Además de los siempre repetidos milagros del cángrejo (cap. IX, pp. 84-86) o de la trasformación de el agua salada en agua dulce (cap. XXII, pp. 149-54) la compilación del Ortiz incluye la asistencia de Javier a sus compañeros durante los viajes (caps. I, V, VI, pp. 59-62, 69-77), sobretodo salvamentos de cristianos y también de gentiles, tales mahometanos (caps. XIII y XXIII, pp. 93-110, 155-57) durante tempestades y naufragios (caps. III, IV, VII, VIII, X, VIII, XIV, XVI, XVIII, XXI, XXX, pp. 67-71, 79-83, 87-88, 111-14, 121-23, 127-36), profecías (caps. XI-XII, XIX, XIX-XXI, XXV, pp. 89-92, 137-48, 163-64), la multiplicación del pescado en los mares del Japón (cap. XVII, pp. 125-26), conversiones (cap. XV, pp. 115-19) y también bautismos (cap. XXIIV, pp. 159-62).

---

[1] Arellano, "Introducción," p. 10.

Cinco capítulos dedica Ortiz a hechos milagrosos *post mortem* por intercesión del cuerpo muerto de Francisco Javier (caps. XXVII-XVIII, pp. 181-189) de su brazo derecho enviado en Roma, de otras reliquias (cap. XXX, pp. 197-98) e imágenes (caps. XXIX, pp. 191-96) y también de su discípulo Marcello Mastrilli (cap. XXXIII, pp. 205-13). Tales beneficios obrados a favor de los navegantes determinaron que Francisco Javier fuera elevado a Patrono de los Mares en la Cuidad de Manila en 1654 (caps. XXXI-XXXII, pp. 199-204).

Sin embargo, para Ortiz el dominio de Francisco Javier "es universal, se extiende a todo el elemento el agua."[2] Pues, obedecen a Francisco Javier la nieve (cap. XXXIV, pp. 215-16), los ríos (caps. XXXV, XXXVII, pp. 217, 221-23), el agua del pozo (cap. XXXVI, pp. 219-20), el agua de las fuentes (cap. XXXVIII, pp. 225-26), el agua de las lluvias (cap. XXXIX, pp. 227-28), y sobretodo las lámparas que arden en el agua como se fuera aceite delante de su imagen en Cotate, Travancor (cap. XXXX, pp. 229-32).

El tercer volumen es una compilación de poesías ejecutada por Carlos Mata, especialista en literatura y poesía del siglo de Oro, y su titulo es *Primavera de poemas en loor de San Francisco Javier.* Este volumen pretende dar "un muestrario de composiciones dedicadas al Santo desde el siglo XVII hasta nuestros días."[3] Por tal razón, el autor organiza esta colección en cinco capítulos por orden cronológico.

El primer capítulo que tiene como título "Selva Florida de Poemas Áureos," que es también el más extenso, es dedicado a la poesía del siglo XVII (pp. 21-113). Pues tal floración poética fue sobre todo motivada por la canonización de San Francisco Javier en 1622. Así, de los cuarenta y dos poemas del siglo XVII escogidos por Carlos Mata, nada menos que veinte y dos fueron escritos por ocasión de las celebraciones de la canonización en las ciudades españolas de Madrid (pp. 23-54), Sevilla (pp. 56-58), Girona (p. 59-67), Gerona (pp. 68-70), y también durante las particularmente grandiosas celebraciones organizadas por los jesuitas de la ciudad de México (p. 55). Tal abundancia de publicaciones se acompañó también por una increíble variedad de formas poéticas, como redondillas, octavas, sonetos, décimas, romances y una jácara final.[4] Asimismo, nos parece muy interesante la elección por Carlos Mata de poemas selectos de las diferentes virtudes (capacidad de mortificación y penitencia, castidad), hechos (profecías, resurrecciones) y, claro está, las navegaciones del Santo.

La segunda parte con el titulo "Jardín Fragrante del siglo ilustrado la dedica Carlos Mata al siglo XVIII" (pp. 115-32) incluye una versión fragmentaria de una vida de San Francisco Javier por José de Villaroel (pp. 117-30). Mas curiosa nos parece por su momento histórico–la supresión de la Compañía de Jesús–la

---

[2] Ortiz, p. 215.

[3] Mata, p. 11.

[4] Romance alegre en que por lo regular se contaban hechos de vida airada (DRAE)

poesía "Ven, Oh Javier! Gloria... por el Padre Francisco Javier" de Francisco Javier de Idiáquez, SJ pediendo la intercesión de San Francisco Javier para que los jesuitas puedan regresar (pp. 131-32).

La tercera parte "Floresta lírica del siglo decimono" (pp. 133-52) contiene obras escritas en lengua catalana y vasca.[5]

La selección "Vergel escogido de la vigésima centuria" (pp. 153-95) no podría no incluir fragmentos de obras tan famosas como el *Volcán de Amor* (pp. 171-72) o de *El Divino Impaciente* (pp. 173-174), así como poemas surgidos para la ocasión del III Centenario de la Canonización en 1922 (pp. 188-90).

La cuarta y ultima parte "Pensil Navarro del Nuevo Milenio" (pp. 197-221) resultó de un reto de Carlos Mata a varios autores navarros de la actualidad. La contemporaneidad de algunas de estas obras es de inmediato visible en algunos de los títulos, tales como *Acuse de Recibo* por Daniel Aldaya (pp. 199-201), *Castañas de Cajú* por Marina Aoiz (pp. 205-06) o *Equipaje de mano* por Javier Asiáin (p. 207). Me gustaría destacar el poema *Javierada* de Jesús Jiménez Reinaldo (pp. 216-17), pues establece una ligación entre los padecimientos de San Francisco Javier y los padecimientos de los emigrantes del Norte de África.

El cuarto volumen con el titulo *San Francisco Javier en la memoria colectiva de Navarra. Fiesta, religiosidad e iconografía en los siglos XVII-XVIII* fue editado por el profesor de Historia de Arte y Patrimonio de la Universidad de Navarra, Ricardo Fernández Gracia y es dedicado "a la construcción de la figura de San Francisco Javier en la memoria histórica de Navarra, como uno de sus elementos de identidad, a lo largo de los siglos XVII y XVIII."[6] El primer capitulo intitulado "Una vida intensa y una hagiografía excepcional para la memoria colectiva" (pp. 15-20) destaca la constitución de su culto *post mortem* dentro del contexto barroco tan propenso a fenómenos de gran excitación religiosa y sobrenatural fomentada por la multiplicación de biografías e imágenes (pp. 17-19).

En el segundo capítulo "Patrono del Reino de Navarra: Nuevos Tiempos y renovados ideales de santidad" (pp. 21-55) Fernández Gracia describe los instrumentos usados por los jesuitas para fomentar la elección de San Francisco Javier como patrono de Navarra en la disputa con el otro candidato: San Fermín. Los instrumentos mencionados por Fernández Gracia fueron las fiestas de beatificación y canonización para fomentar la fama de santidad de Javier, el papel de las instituciones del Reino, el Patronato, en particular del Obispo Juan Queipo de Llano al frente de la diócesis de Navarra (1639-1647) y, finalmente, la solución diplomática encontrada en Roma de copatronato con San Fermín en 1657 (pp. 48-55).

---

[5] Tendría sido muy útil para una gran parte de los lectores, se el poema en vasco hubiera sido también acompañado de una traducción para el castellano a la semejanza del poema en catalán.

[6] Gracia, "Introducción," p. 9.

En el tercer capitulo "Fiesta, Religiosidad Popular y Diversiones" (pp. 56-145) Fernández Gracia retrata en 1657 los aspectos fundamentales de la popularización del culto de San Francisco Javier en las ciudades de Navarra, Sangüesa y Tudela, terminando con un abordaje general de todo el Reino. Sin embargo, a pesar de que el índice no lo menciona, el autor añade correctamente la función de la imagen en la celebración de fiestas, de los relicarios y de la designación del patrocinio de ciudades, villas y pueblos (141-45) en la política jesuítica de difusión del culto de San Francisco Javier durante la segunda mitad del siglo XVII.

El cuarto capítulo es intitulado "Los Gozos, la Oratoria Sagrada y la Literatura" (pp. 171-89). Se inicia con la Novena de la Gracia y de sus gozos (pp. 171-76), que dado el carácter popular de estas formas de adoctrinamiento, podría haber sido incluido en el capítulo anterior. Fernández Gracia indica los temas tratados por los sermones dedicados a San Francisco Javier publicados en Navarra. Claro está que la prosa y la poesía destacan la relación del Santo con su tierra natal (pp. 181-89).

En la quinta y ultima parte "Iconografía en Navarra" (pp. 191-283) Fernández Gracia nos ofrece una panorámica muy detallada de los prototipos iconográficos más comunes de Francisco Javier en Navarra durante la Época Barroca (pp. 191-225), terminando con la mención de algunos ejemplos destacados (pp. 225-83). El autor justifica su decisión de incluir en tal selección un grabado de San Francisco Javier por J. Laurus (1600), de las Carmelitas Descalzas de San José (Pamplona) por su datación anterior a la beatificación, rareza y procedencias (p. 227). Este capítulo menciona también la obra de *Vicente Berdusán, pintor de San Francisco Javier* (pp. 251-60) y el estudio de los lienzos en el Castillo de Xavier, el celebre conjunto de siete obras del flamenco Godofrido de Maes, así como siete lienzos actualmente desaparecidos que se encontraban en la sacristía (pp. 277-83). Este segundo conjunto de lienzos debían haber decorado los lunetos de las bóvedas y repetían los temas del ciclo de Berdusán (p. 277).

El quinto volumen de esta serie, la *Vida y aventuras de San Francisco Javier, (Adaptación libre de Teixeira, Valignano y otros)*, ed. Ignacio Arellano, es una muy actual y personal hagiografía de San Francisco Javier. Arellano rescata en cierta medida la técnica de los primeros biógrafos de Javier, "como Tursellino y otros, que utilizan a Teixeira con entera libertad, o reciclan vidas anteriores con sucesivas refundiciones."[7] Arellano usó como base fundamental de su hagiografía para el lector del siglo XXI la vida más antigua del Francisco Javier, que es la *Vida del bienaventurado padre Francisco Javier* por el Padre Manuel Teixeira del 1579. La biografía del Teixeira tiene un altísimo valor histórico documental, pues Teixeira conoció personalmente al Francisco Javier y por la inserción de numerosas cartas escritas por Javier su texto fue además determinante en el

---

[7] Arellano, "Prólogo," p. 15

establecimiento de los principales prototipos hagiográficos e iconográficos de San Francisco Javier.

Esta hagiografía me parece particularmente adecuada para el lector apresado del siglo XXI, por su valor pedagógico. El primer título "Su Tierra y su familia. Formación" (pp. 19-25) indica el aspecto fundamental de la vida de Javier durante un cierto periodo de tiempo, o sea, su formación antes de dejar Navarra. Además, Arellano destaca ciertos acontecimientos a través de capítulos con títulos que introducen los capítulos sucesivos. Por ejemplo, las peregrinaciones de Francisco Javier comienzan con el capítulo Peregrinaciones: a Venecia (pp. 21- 25). Los viajes en el Oriente, a vez, son introducidos por el capítulo Preparativos de viaje (pp. 41-43).

Mientras durante la primera estancia de Javier en Goa en 1542 se manifestó su caridad y humildad (pp. 67-68), su celo en la conversión encontró un palco de elección en la Costa de la Pesquería (pp. 73-79) y en la Costa del Trabancor (82-84).

Los aspectos distintos de las civilizaciones y de las culturas india, japonesa y china (la variedad de razas y con eso de costumbres expresos en el diferente modo de vestir, tipos de habitación o de comida, aspectos religiosos) en comparación con la civilización europea los cuáles fueran ampliamente sentidas por Javier y otros viajeros europeos son particularmente bien descritas por Arellano entre las paginas 54 y 64, 124 y 139 y las paginas 173 y 183.

Gabriella Torres Olleta es la autora de la excelente obra *Milagros y prodigios de San Francisco Javier*. El objetivo fue "contribuir al homenaje del santo con una antología en la que se pueden encontrar algunos de sus muchos milagros, los unos populares y conocidos, caso olvidados o más recónditos los otros" (p. 13).

Esta antología de milagros de San Francisco Javier contiene siete capítulos principales. Comienza por la enumeración de los milagros más clásicos (más conocidos) atribuidos a San Francisco Javier (pp. 37-91) caracterizados por su variedad, desde el célebre milagro del cangrejo hasta las profecías, visiones, resurrecciones y curaciones, la expulsión de demonios.

El según capitulo enumera varios episodios relativos al poder de Francisco Javier sobre los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego (pp. 93-12). Concordamos con Torres Olleta que tales milagros son particularmente importantes, pues "llamaban los gentiles al santo apóstol Dios de la tierra y de la mar" (p. 95).

La desgracia que habrá caído sobre los apostatas en la Ciudad de Tolo en las Islas de Moro en 1546 fue mencionada por la bula de canonización y es, por eso, el episodio punitivo atribuido al Santo más representativo del "Castigo de los males," tema del tercer capítulo (pp. 125-30).

El cuarto capítulo "Los milagros cotidianos: oficios, trabajadores y dificultades económicas" (pp. 131-42) es uno de los capítulos más interesantes de esta compilación, pues el suceso de la intercesión de Francisco Javier en el

caso de dividas de juego (pp. 135-39) o el milagro *post mortem* de la cura del brazo enfermo del escribano (p. 133) atestiguan la popularización de los poderes taumatúrgicos de Francisco Javier entre los grupos sociales más desfavorecidas.

En el quinto capítulo "El mundo animal en los milagros de San Francisco" (pp. 143-49) son presentados milagros que tendrán acorrido con animales domésticos y salvajes. En algunos de estos milagros hay una nítida inspiración en hechos bíblicos Biblia (la pesca milagrosa, p. 149) o, por ventura, en fábulas o leyendas ancestrales (p. 145).

Entre los milagros mencionados en el sexto capitulo "Algunos milagros variados de difícil clasificación" (pp. 151-70) están varios ejemplos de milagros de género, o sea, de episodios taumatúrgicos salvando mujeres de actos de estupro (pp. 157-59) o ante crisis de celosía injustificadas de sus maridos (pp. 161-164).

El capítulo final de este libro se intitula "El Poder de las imágenes, novenas, letanías, reliquias y otras devociones" (pp. 171-209). El episodio hasta ahora poco estudiado por la hagiografía javeriana de la curación milagrosa de una religiosa en Moimenta da Beira en 1637 (pp. 173-81) es, sin embargo, fundamental en el contesto portugués. Pues, Francisco Javier obró muchos milagros a través de las sesenta imágenes colocadas en iglesias por los jesuitas portugueses en agradecimiento por el favor realizado antes en Moimenta da Beira. Además, este episodio está ligado a uno de los más celebres milagros javerianos; el de la curación milagrosa del Padre Marcelo Mastrilli en 1634 (p. 175).

La veneración por el cuerpo de Francisco Javier empezó prácticamente después de su muerte en la Isla de Sanchuan. La incorrupción de su cuerpo fue un aspecto esencial en este proceso. Además de otros valores taumatúrgicos, la virtud de la incorrupción de su cuerpo fue trasmitida a las reliquias de contacto, tales el cíngulo (pp. 202-03) o reliquias de las vestiduras (pp. 203-05) que han cubierto su cuerpo santo.

Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, Universidade do Porto

Maria Cristina Osswald



JESUIT HISTORIOGRAPHICAL NOTES

INSTITUTUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

Father General Peter Hans Kolvenbach, S.J., decided to unite the Institutum Historicum Societatis Iesu (IHSI) and the Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). As of 1 July 2007, the personnel (with their responsibilities) are: Giovanni Sale, S.J., Director; James F.X. Pratt, S.J., Administrative Director and Prefect of the Library; Robert Danieluk, S.J., Director of the Archives; José Antonio Yoldi, S.J., Associate Archivist; Thomas M. McCoog, S.J., Director of Publications. Francisco de Borja Medina, S.J., Hugo Storni, S.J., and László Szilas, S.J., are *emeriti.*

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

On 1 January 2001, the Institutum Historicum Societatis Iesu transferred the business management of the *Archivum Historicum Societatis Iesu* to John Carroll University in Cleveland, Ohio. It was located in The Institute of Catholic Studies whose director, Francesco C. Cesareo, became the managing editor for consultation as well as to represent the interests of John Carroll University to the editorial staff at Rome. Dr. Cesareo played a major role in the decision to transfer the management to John Carroll and in the subsequent publication of the journal. Unfortunately after Dr. Cesareo's departure in 2004 to assume the position of Dean of the McAnulty College and Graduate School of Liberal Arts at Duquesne University, Pittsburgh, collaboration between the Institutum and the Institute has deteriorated. Dr. Cesareo has just taken up new responsibilities as President of Assumption College, Worcester, Ma. Others failed to live up to the high standards of Dr. Cesareo. The Institutum reluctantly decided to recall the journal to Rome. We hope that we can also recall necessary files so that the transition can be as smooth as possible given the situation.



MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU NOVA SERIES

We anticipate the third volume, *Leyenda de los Santos*, edited by Félix Juan Cabasés, S.J., in early 2008. This volume will be co-published with Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI SOCIETATIS IESU

Subscribers to this series receive significant discounts. For example subscribers paid € 35,00 for Eric Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, others paid € 50,00; subscribers paid € 40,00 for Robert Danieluk, S.J., *La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)*, others, € 50,00; subscribers paid € 40,00 for the second edition, with additional material, of *The Reckoned Expense: Edmund Campion and the Early English Jesuits*, edited by Thomas M. McCoog, S.J., others, € 50,00. The most recent publication Paul Shore, *Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania*, BIHSI 61, co-published with Ashgate Press, costs € 35,00 to subscribers and € 50,00 to others. It is well worth subscribing to the series!

Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania tells the story of the Jesuit mission to Cluj, Transylvania (now Romania) from 1693, when the Jesuits were allowed to return after almost a century of restricted activity in the region, until 1773, when the order was suppressed. During these eight decades the Jesuits created a complex, multi-faceted community whose impact reached throughout Transylvania and beyond into neighboring regions. In addition to an ongoing missionary program in this predominantly non-Catholic region, the Jesuits established a cluster of schools and a university that

trained the elite, introduced Baroque architecture, music and literature, and became the masters of extensive properties. The Jesuits' schools staged dramas in several languages, their printing press produced a wide range of publications, including a Hungarian "ABC for Girls" and a catechism in Ukrainian, and Jesuit scientists, including Miksa Hell, later Court Astronomer in Vienna, conducted experiments and observations.

Among the unique features of this study are the accounts of how Jesuits sought to impose social conformity on the ethnically and religiously diverse community, the Jesuits' project to develop a "Uniate Church" that would retain the Eastern Rite while acknowledging the authority of Rome, and the story of the long-forgotten Jesuit "brothers," who contributed their talents as craftsmen and artists to the Jesuit enterprise. A chapter is devoted to the ill-fated 1743 mission to Moldavia, in which Transylvanian Jesuits hoped to establish a missionary and educational outpost in this Ottoman-dominated principality. Special attention is given to Jesuit interactions with the many minority groups present in Cluj: Armenians, Jews, Roma (Gypsies), and German speaking "Saxons," as well as encounters with ethnic Romanians, who made up the majority of the population of Transylvania and among whom the Uniate Church was promoted. Cluj, a city where the cultures of Eastern and Western Europe meet, represented the furthermost penetration into Orthodox Europe of the Baroque aesthetic and of the domination of the Habsburgs, supported and glorified by the Jesuits. The successes and failures of this religious order helped shape the history of the region for the next two centuries.

SUBSIDIA AD HISTORIAM S.I.

Enzo Gualtiero Bargiacchi has compiled a thorough bibliography of the Italian Jesuit explorer Ippolito Desideri (Pistoia 20.xii.1684-Roma 13.iv.1733) as the 15th volume of this series: *Ippolito Desideri S.J. Opere e Bibliografia*, The price is € 30,00.

The IHSI website is currently being revised and updated. The new site can be viewed at: http://www.ihsiroma.org

Please send any comments or queries to: <ihsiroma@sjcuria.org>

AD INFORMATIONEM

PEDRO ARRUPE, S.J. (1907-1991)

Gianni La Bella has edited *Pedro Arrupe: Un Uomo per gli Altri* (Bologna: il Mulino, 2007) to commemorate the centenary of his birth. The contributors and their articles are: José M. Margena, S.J., "La vocazione gesuitica"; José M. De Vera, S.J., "Arrupe missionario in Giappone"; Urbano Valero, S.J., "Arrupe superiore generale nella 31a Congregazione Generale"; Alfonso Álvarez Bolado "La 32a Congregazione Generale"; Simon-Pierre Metena M'nteba, S.J., "Arrupe e l'Africa"; Alberto Gutièrrez, S.J., "Arrupe e l'America Latina"; Jesús M. Sariego, S.J., "Arrupe e l'America Centrale"; Andrew Hamilton, S.J., "Arrupe e l'Asia"; Jan Kertkoff, S.J., "Arrupe e l'Europa"; Petar Galauner, S.J., "Arrupe e l'Europa Orientale"; Rudolf C. Heredia, S.J., "Arrupe e l'India"; James F.X. Pratt, S.J., "Arrupe e gli Stati Uniti"; Miguel Arranz, S.J., "Arrupe e Nikodim"; Santiago Madrigal, S.J., "Il senso ecclesiale"; Elías Royón, S.J., "Un nuovo stile di governo"; Matías García, S.J., "L'impegno per la giustizia"; Michael Campbell-Johnston, S.J., "Il servizio ai rifugiati"; Jean-Yves Calvez, S.J. "Cultura, Vangelo e dialogo"; Francisco Ivern, S.J., "L'analisi marxista"; Gianni La Bella, "Arrupe e la crisi della 'vera' Compagnia"; Manuel Alcalá, S.J., "Arrupe e la vita religiosa"; Manuel Alcalá, S.J., "Le dimissioni"; Ignacio Echániz, S.J., "Gli anni della malattia"; Ignacio Iglesias, S.J., "Per una biografia spirituale"; Jean Delumeau, "Profeta post-conciliare"; Francisco Ivern, S.J., "L'uomo che ho conosciuto."

A Spanish edition has also appeared: *Pedro Arrupe. General de la Compañía de Jesús. Nuevas aportaciones a su biografía* (Bilbao/Santander: Ediciones Mensajero/Sal Terrae, 2007).

WORCESTER, MASSACHUSETTS

Dr. Francesco Cesareo, founder of The Institute of Catholic Studies at John Carroll University, Cleveland, and managing director of the *Archivum Historicum Societatis Iesu* until his appointment as Dean of the McAnulty College and Graduate School of Liberal Arts at Duquesne University (Pittsburgh, Pennsylvania) in 2004, was named President of Assumption College, Worcester, Massachusetts. He assumed office on 1 July 2007. Assumption College was founded in 1904 by the Augustinians of the Assumption (Assumptionists), a religious congregation founded in France in 1850, as a liberal arts college for men, specifically to serve French Canadian immigrants. Currently there are approximately 3000 men and women in the undergraduate and graduate programs. Francesco is the fourth lay president. He will remain a member of this journal's editorial board.

LEUVEN

Open Letter to All Researchers into Matters Jesuit

Dear fellow researcher,

You may have read the announcement published in an earlier issue of *AHSI* 54 (2005) 533-35. In it we elaborated on the history of the Jesuitica collection held in Leuven, Belgium, at the Maurits Sabbe Library (K.U.Leuven, Faculty of Theology). We announced the presence on the web of a new site, www.jesuitica.be pertaining to matters Jesuit. This site is part of a project at the Katholieke Universiteit Leuven, Belgium (K.U.Leuven) which endeavors to stimulate research into the spirituality and history of the Society of Jesus, on the basis of the existing rich collection of books which the Society in Flanders has treasured for so long. A first move towards benefitting from the collection in the fullest sense is the incorporation of these volumes in the existing university library database (with an in-depth description). This work will take a few years to finish, but meanwhile the results can be followed on-line thanks to the website where these books can be found together, searchable by author/Jesuit concerned, title or date. The list of biographical data, pseudonyms, call names can be added to endlessly and is equally searchable. This website thus serves as a passage to the full university database (Libis[ng]).

Moreover, the website envisages becoming a meeting place for researchers worldwide on matters Jesuit (spirituality or other disciplines). To that end news items are posted (e.g. exhibits worldwide), and a researchers' corner has been created, where new articles or books can be signalled to the webmaster who in turn notifies those who subscribed, so they can check these research results. Finally, a links page has been developed, with links classified under different (S.J.) categories such as: *Jesuitica* (narrow sense), libraries, miscellaneous, periodicals, research centres, spirituality, S.J.-links, universities.

To make this webpage truly an interactive meeting place for researchers of many different scientific disciplines, the collaboration of everybody, Jesuit and non-Jesuit alike, is hereby solicited.

1) In the first place, we invite you to **visit** the site, www.jesuitica.be and see for yourself what opportunities it could offer you.

2) In the second place, we invite you to **sign up** via the "research"-button of the site for the list-server. You will be notified whenever a new item has been posted. The items added remain on the site (at least for a year).

3) we furthermore invite you to send us your **comments**, additions, corrections on any item you find on the site.

4) we also invite you to notify us about **upcoming events**, like jubilees of historical persons, exhibitions, colloquia, etc. wherever they may be held, so our "news page" can be regularly updated.

5) we definitely invite you to send in the titles of newly published/discovered **books or articles** regarding matters Jesuit via the "research"-button of the site.

6) and lastly, we invite you to **spread the word** among your colleagues and fellow researchers in your home base, or far away.

At your service,
Fr. Rob Faesen, S.J., director
Bernard Deprez, researcher
Jan Verkoyen, webdeveloper

K.U.Leuven Bernard Deprez

LOYOLA

Last August, to the delight of many, David L. Fleming, S.J., provided daily reflections and points for prayer to exercitants at the retreat prior to the conference at Loyola. These talks have since been published as *What More Can I Do? An Ignatian Retreat for People Somewhere on the Way* (St. Louis: Review for Religious, 2007) 70 pp., ISBN 0-924768-14-2 (paper) $8.00. For more information see <http://www.reviewforreligious.org/publications>

NAVARRA

El mas claro sol de oriente

La transmisión a la posteridad de las grandes figuras de la historia humana se produce en buena parte a través de los libros, que ofrecen textos y grabados de muy variada índole y calidad. Así podemos asomarnos a la figura de San Francisco Javier, en esta exposición, en un conjunto de volúmenes y estampas que evocan la presencia material del santo, sus misiones, los mares que navegó y las tierras que recorrió, sin olvidar el contexto histórico, religioso y cultural en cuyo marco desarrolla su vida Javier.

El Fondo Antiguo de la Universidad de Navarra ha seleccionado ciertos ejemplares capaces de sugerir significativamente estos aspectos. Dentro de la selección podemos destacar algunos volúmenes relacionados con la Compañía de Jesús, en especial las varias ediciones de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, que constituyen el fundamento doctrinal de los jesuitas, y varia documentación sobre el Instituto (bularios, cartas apostólicas, privilegios, decretos, etc.). Algunos de estos libros reflejan también los proyectos y las visiones que los misioneros jesuitas tenían de los territorios donde trabajaban, como las varias obras históricas sobre el oriente, la filosofía de Confucio, costumbres de la China, y descripciones geográficas de las Islas Molucas o Filipinas.

Más centradas en la figura del santo son algunas obras que evocan su presencia física y espiritual, sus proyectos misionales o sus incansables viajes. Lo vemos como peregrino, misionero, predicador, o taumaturgo en hagiografías y grabados de distinta calidad artística. Sus virtudes heroicas y capacidades milagrosas explican que encontremos grabados del santo hasta en obras aparentemente tan distantes como una "anatomía galénico moderna," y no solo en otras donde es más comprensible (así el Catecismo o instrucción cristiana del P. Murillo, miembro de la Compañía).

Dentro de la selección expuesta constituye una parte relevante la formada por los sermones dedicados a San Francisco, entre los que brillan por su calidad oratoria los del famoso padre Antonio Vieira.

Sin duda, los textos nucleares que transmiten una imagen del santo, generalmente establecida con rasgos reiterados, son las numerosas vidas, pero la formación y expansión del modelo hagiográfico también se apoya en la gran popularidad de las estampas y grabados. A menudo las portadas de los libros incluyen grabados muy notables como en el caso de la *Expositio moralis in Canticum Canticorum*: aunque el contenido no tenga relación mayor con la portada es significativa la presencia de los santos jesuitas san Luis Gonzaga, san Estanislao de Kostka, san Ignacio y san Francisco. Respecto a las estampas sueltas, el Fondo Antiguo posee algunas buenas muestras de la conocida familia de los Klauber. De Cath. Klauber, es la que representa una alegoría de la Compañía de Jesús como pintora, que exalta por medio de sus retratos a dos de sus más preclaros santos, figurados como imitadores de los apóstoles (San Francisco Regis como apóstol de las partes de Occidente y San Francisco Javier en Oriente).

La variedad de materiales que hemos recogido aquí, limitándonos a los siglos XVI-XVIII, muestra el deseo de la Compañía de Jesús de difundir sus figuras fundadoras y también la demanda de un público interesado en la vida y milagros de san Francisco Javier, pionero de las misiones en los exóticos parajes del oriente.

La Exposición pudo contemplarse durante los meses de septiembre a diciembre en la biblioteca de la Universidad de Navarra y ahora se puede acceder virtualmente, en la página:

http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp11/jvpaginas/hufaexp11p01.html

Universidad de Navarra — Mª Gabriela Torres

WASHINGTON, D.C.

The Jesuit Enterprises

A Spring Semester Folger Institute Seminar directed by John W. O'Malley, S.J.

Jesuits were involved to a greater or lesser degree in almost every facet of early modern culture, both in Europe and abroad, and they left behind an extensive paper trail in print and manuscript, much of it unexamined. They were playwrights, astronomers and mathematicians, architects and painters, emblematists, creators of a world-wide network of "secondary" schools and universities, confessors to kings and spiritual directors to devout lay folk, lexicographers, designers of fortifications, polemicists, casuists (in the technical sense), pharmacists, urban planners, inspiration for women's congregations, and experimenters in cultural adaptation, among many other enterprises. Jesuits were also the objects of scorn and hatred as virulent among Catholics as Protestants. In the past decade, scholarship on the Society of Jesus before its world-wide suppression by Pope Clement XIV in 1773 has exploded, inaugurating a trend that is now being described as "the new historiography" on the Jesuits. The seminar will situate Jesuit projects both in the traditional scholarly context that sees them as agents of the Counter Reformation as well as in newer approaches that see them as cultural agents on a massive scale in a variety of enterprises. It will be adapted as far as possible to the interests and concerns of the participants, and ample opportunity will be provided for participants to share the results of their research. The sessions themselves will be largely devoted to discussion of primary sources (in English translation) and works of recent scholarship from a variety of disciplines. For their research projects, it is assumed the participants have command of the relevant language(s).

Director: John W. O'Malley, S.J., is University Professor at Georgetown University. In addition to his book *The First Jesuits* (1993), he has published extensively on different aspects of the religious culture of early modern Europe and has edited three collections of studies on the Society of Jesus. His most recent books are *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (2000) and *Four Cultures of the West* (2004).

Schedule: Thursdays, 1 – 4:30 p.m., 31 January through 17 April 2008, except 13 March and 3 April.

Application Deadlines: 4 September 2007 for admission and grants-in-aid; 4 January 2008 for admission only. Visit www.folger.edu/institute to access our online application form and guidelines. Grants-in-aid are available to Folger consortium affiliates by application.

Please contact institute@folger.edu with any questions.

HEILIGENKREUZ ABBEY (VIENNA)

New Research Institute in Heiligenkreuz for Cistercian Studies

As a result of the elevation of our seminary to a Pontifical Faculty, an Institute for the Study of Cistercian History, Liturgy and Spirituality ("EUCist") has been founded in Heiligenkreuz Abbey near Vienna, Austria.

The EUCist seeks to make an active contribution to German and English research in Cistercian Studies and needs the support of scholars from all parts of the Cistercian Family. In order to focus the many activities and research projects that are currently underway in Cistercian Studies, we want to coordinate and strengthen those scholars who often work in isolation or who seek advice and direction. We need the support of active scholars and hope to coordinate productive collaborations.

EUCist has set the following goals:

1. Definitive publications that will set the course for future Cistercian scholarship.

2. Productive contacts between scholars who do not belong to the Order and those who do.

3. Networking among active scholars in Cistercian Studies.

Our first conference in November, 2007 will address the topic "Current Trends in Cistercian Studies" (More details can be found at the following address:

http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=6921&sort=datum&order=down&search=eucist).

For this first step, we seek scholarship that addresses neglected aspects of Cistercian History, Liturgy, and Spirituality. The presentations should give a good review of relevant scholarly literature and open up productive avenues for future Cistercian Studies. We will concentrate on secondary literature published between 1980 and 2005.

Our second conference will be held in March, 2008: "70 Years after the annexation of Austria by the Third Reich: Cistercians and National Socialism."

I would be very grateful if you would tell colleagues and other scholars about the EUCist! Please refer them to our webpage (http://www.stift-heiligenkreuz.org/).

Feel free to contact the EUCist Chairman:
P. Dr. Alkuin Schachenmayr O.Cist.
A-2532 Stift Heiligenkreuz 1
(43) 664-848-0058
nota@gmx.at

CONFERENCES

MIAMI

The Renaissance Society of America held its annual meeting at Miami Beach, Florida, from the 22th to the 24th of March 2007. Among the many papers, the following explicitly treated Jesuit topics:

John Charles, Tulane University, "Examples of Christendom and Virtue for All: Archetypes and Outcomes of Jesuit Indian education in Seventeenth-Century Perú."

Claudia R. Brosseder, Ludwig-Maximilians-Universität, Munich, "Jesuit Conversations about 'Magic' in Colonial Peru."

Evonne Levy, University of Toronto, "The Jesuitness of the Gesù's Programs of the Sixteenth and Seventeenth Centuries."

Colin A. Murray, University of Toronto, "Muziano's Circumcision of Christ in the Roman Gesù and Jesuit Spirituality."

Susan Elliot Beatty, University of Toronto, "The Chapel of the Immaculate Conception and Theological Argument in the Roman Gesù."

Eileen A. Reeves, Princeton University, "Satellite States."

Kathleen Manning, Rutgers University, "Sex Ed. and Saint Cathrine: Art, Education, and the Care of At-Risk Girls in Sixteenth-Century Rome."

Harald E. Braun, University of Liverpool, "Humanist and Scholastic Languages of Political Thought in Renaissance Europe."

Matthieu Bernhardt, Université de Genève, "Matteo Ricci, un Socrate italien au royaume de la Chine: Dispute avec un sacrificateur."

Wietse de Boer, Miami University, "Sense Perception, Spirituality, and Morality: The Early Jesuits."

Walter Melion, Emory University, "Species, *signum*, *simulatio*: Ludolph of Saxony and Jerónimo Nadal on the Meditative Image of the Sacrificial Christ."

Lee Palmer Wandel, University of Wisconsin, Madison, "Converting Images: Evangelical Images in Canisius's *Institutiones.*"

Judi Loach, "*Le Temple de la Sagesse*: Teaching Meditation through Visiting Buildings."

Marco Penzi, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, "Boucher's *Jesuita Sicarius . . . luculentissime demonstratur Jesuitas esse sicarios parricidas.*"

Patricia W. Manning, University of Kansas, "Is it Hard to Say I'm Sorry?: Leaving the Society of Jesus in Seventeenth-Century Spain."

W. David Myers, Fordham University, "'Woe unto us if we do not help Germany': Jerome Nadal, Peter Canisius, and the Society of Jesus in German Lands."

Wladyslaw Roczniak, City University of New York, Bronx Community College, "Jesuit Philanthropy in Early-Modern Poland: The Charitable Institutions of Piotr Skarga."

Mark A. Lewis, S.J., Spring Hill College, Mobile, "Jerónimo Nadal vs. Nicolás Bobadilla: The Jesuit Constitution crisis, 1556-1559."

Giulia Guarnieri, City University of New York, Bronx Community College, "Science and Religion as Rhetoric of Persuasion: Matteo Ricci and the Christianization of China."

Robert Alexander Maryks, City University of New York, Bronx Community College, "Jerónimo Nadal and the Creation of Loyola's Myth."

Maria del Pilar Ryan, United States Military Academy, "Edified by Your Example: Ignatius of Loyola and Francis Borgia."

J. Carlos Coupeau, S.J., Gregorian University, "'His Memory and Hands': Edifying New Modern Self."

Robert S. Miola, Loyola College, Baltimore, "Two Jesuit Shadows in Shakespeare: Henry Garnet and William Weston."

BRUSSEL–BRUXELLES

Quatre Siècles de Présence Jésuite à Bruxelles
Vier Eeuwen Jezuïeten te Brussel

22-25 novembre 2006–22-25 november 2006

Luce Giard, (University of California, San Diego), "Les choix de la *Ratio Studiorum.*"

Table ronde: "Les archives jesuites en Belgique": Robert Godding, S.J. (Societé des Bollandistes); Christian De Borchgrave (UA-Archief sj BSE Heverlee); Michel Hermans, S.J. (FUNDP-Archives SJ BME Bruxelles); Eddy Put (KUL); Hendrik Callewier (KUL).

Ancien Régime

Kerk, theologie en religieusse leven–Église, théologie et vie religieuse

Philip Annaert, (IET), "Les jésuites et les congrégations religieuses féminines a Bruxelles sous l'Ancien Régime."

Hendrik Callewier, (KUL), "Het proces Vianen (1739-1742) en de beeldvorming over de jezuïeten tijdens de XVIIIde eeuw."

Toon Quaghebeur, (KUL), "De rol van de jezuïeten te Brussel in de liquidatie van het jansenisme aan de Leuvense Universiteir, 1640-1740."

Noel Golvers, (KUL), "Martino Martini, S.J., his stay in the SJ College of Brussels (1654), and the production of his "*Novus Atlas Sinensis*."

Annick Delfosse, (ULg), "Construction et diffusion de l'image d'une ville. Une approche méthodologique des *Litterae annuae*."

Onderwijs en kultureel leven–Enseignement et vie culturelle

Michel Hermans, S.J., (FUNDP-Archives sj BME Brruxelles), "1640-1740: deux centenaires aux collorations diffferentes."

Bart Op de Beeck, (KBR), "De bibliotheek van het Brusselse jezuïetencollege te Brussels tijdens het *Ancien Régime*."

Goran Proot, (UA), "Afkomst of verdienste? Selectiecriteria voor acteurs van het Brusselse jezuïetentoneel (1709-1733)."

Claude Bruneel, (UCL), "*De viris illustribus*: des anciens du collège jésuite de Bruxelles aux XVIIe et XVIIIe s."

Postconcordaat Periode–Periode Post-concordataire

Kerk, pastoraal, theologie–Église, pastorale et theologie

Luc Courtois, (ULC), "Les jésuites belges et la crise moderniste (1903-1914)."

Kristien Suenens, (KUL-FOKAV), "Brusselse jezuïeten en hun rol in de stichting en ontwikkeling van vrouwelijke religieuze instituten in de XIXde eeuw."

Barbara Frère, (ULB), "Les pèlerinages du collège Saint-Michel au XXe s.."

Karim Schelkens, (KUL), "Het instiuut *Lumen Vitae*. Ontstaan, situering en historische ontwikkeling (1935-2005)."

Sociaal-maatschappelijk werk/relaties–Apostolats et relations avec la societé

Jan De Maeyer, (KUL-KADOC), "De Brusselse jezuïeten en hun impact op het katholieke leven in Belgie in de lange negentiende eeuw."

Françoise Muller, (UCL), "Les magistrats sortis de collèges jésuites: approche prosopographique (1830-1914)."

Pierre Van den Dungen, (ULB), "Les jésuites dans la caricature."

Joseph Tordoir, (Centre Jean Gol), "Les Liberaux belges face aux jésuites."

Vincent Dujardin, (UCL), "Les jésuites, la Cour et la Belgique mondaine depuis 1830."

Jean-Marie Kreins, (UCL), "Au coeur du movement syndical chretien en Belgique. Pensée et action de Joseph Arendt, S.J. (1885-1952)."

Fabrice Maerten, (CEGES), "Maîtres et élèves des collèges jésuites de Bruxelles face à la Seconde Guerre mondiale."

Onderwijs en wetenschap–Enseignement et science

Paul Van Praag, (Université de Mons), "Un pionnier en histoire des mathématiques: le père Henri Bosmans, S.J., (1852-1928)."

Jean-François Stoffel, (Haute école Blaise Pascal, Haute école Charleroi-Europe), "Aux origines de la Société scientifique de Bruxelles, Ignace Carbonnelle, S.J., (1829-1889)."

Xavier Dusausoit, (UCL), "Le collège Saint-Michel au XIXe s. (1835-1914). Etude d'une microsociété scolaire."

Bernard Joassart, S.J., (Société des Bollandistes), "Le difficile recommencement de l'oeuvre bollandienne."

Lieve Gevers, (KUL), "De Brusselse jezuïetenkolleges en de problematiek van het taalregime in het onderwijs."

Jean-Claude Matthys, (Haute École Galilee), "Le père Jean Nachtergaele, S.J., (1901-1986) et la réforme de l'enseignement."

Jérome Wilson, (UCL), "Le collège Saint-Michel (1945-1960): un collège pour la Cité?"

Architectuur en kunsten–Architecture et arts

Ralph Dekoninck, (UCL), "Culture de l'image de la culture: l'emblématique dans l'enseignement jésuite."

Dirk Sacré (KUL), "Between Brussels and Rome: Zylius and Kircher."

Brigitte Van Wymeersch, (UCL), "L'enseignement de la musique dans les collèges jésuites au XVIIe s.: l'exemple de Bruxelles."

Pierre Loze, (Association du Patrimonie Artistique), "Quelques précisions sur l'ancienne église des jésuites a Bruxelles et son mobilier."

Joris Snaet, (KUL), "De jezuïetenkerk van Brussel en haar invloed op de XVIIde eeuwse kerkbouw in de Zuidelijke Nederlanden."

Christophe Loir, (ULB_FNRS), "La sécularisation des oeuvres d'art des jésuites en 1773 et la première tentative de création de galerie publique à Bruxelles."

Cécile Vanderpelen-Diagre, (ULB), "Les écrivains francophones et la Compagnie de Jésus: formation et réseaux d'amitiés."

Jean-Sebastien Misson, Patrice Gautier, "L'église et les résidences du Gesù à Saint-Josseten-Noode (1856-1977): évolution urbanistique et architecturale."

MÜNCHEN

6.-8. Juli 2007

Ein Theologe schreibt Kunstgeschichte: 150 Jahre Joseph Braun, S.J. (*31.1.1857; †8.7.1947)

Aus Anlaß des Doppeljubiläums 2007 der Widerkehr des 150. Geburtstages und des 60. Todestages des Jesuitenpaters Joseph Braun widmet sich die Tagung dem Leben und Werk des über sein geistliches Wirken hinaus bedeutenden Theologen und Kunsthistorikers Die Vielzahl und die Tragweite seiner einschlägigen wissenschaftlichen Abhandlungen, von denen etliche Handbuchcharakter besitzen und als Grundlagen- und Standardwerke gelten können, verlangen eine konstruktive Auseinandersetzung mit der Arbeitsweise, Fragestellung und Methodik dieses außergewöhnlichen Ordensmannes. Besonderes Augenmark verdienen die liturgiewissenschaftlichen Abspeckte, deren innovatives Potential bis heute befruchtend nachwirkt und gerade angesichts des aktuellen interdisziplinären Forschungsdiskurses eingehender hinterfragt und gewürdigt werden soll. Eine wissenschaftsgeschichtliche Betrachtung darf selbstverständlich auch die historischen Rahmenbedingungen und das "Netzwerk" der "Informanten" und Fachkollegen nicht außer acht lassen, ohne die das umfangreiche Lebenswerk von Joseph Braun nicht denkbar gewesen wäre. Ziel der Veranstaltung, die fächerübergreifend wie ihr Gegenstand sein sollte, ist es, differenziert den Blick auf eine für die Ordens-, Kunst- und Kulturgeschichte herausragende Forscherpersönlichkeit zu lenken, die as "Schnittstelle" zwischen den Disziplinen gelten kann.

Klaus Schatz, S.J., (Frankfurt/M.) "Der Jesuitenorden zur Zeit Pater Joseph Brauns S.J."

Rita Haub (München), "Joseph Braun als Jesuit. Sein geistlicher Wirken" (Arbeitstitel).

Sybille Appuhn-Radtke (München), "Joseph Braun und der Barockstil Ästhetik und Historizität im Widerspruch."

Uwe Albrecht (Kiel), "Joseph Braun als Kunsthistoriker. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Standortbestimmung."

Andreas Matena (Koblenz-Landau), "Theologische Forschung und der Tellerrand. Die deutschen Theologen und ihre Arbeiten im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert – zugleich ein Plädoyer für theologisches Arbeiten heute."

Christof Diedrichs (Berlin), "Äußerer Erscheinungen und innerer Sinn - Joseph Brauns 'Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung' (1940)."

Michael Budde (Lübeck), "Joseph Braun und die Schatzkunst" (Arbeitstitel).

Imke Lüders (Kiel), "Joseph Braun und die Paramentik" (Arbeitstitel).

Peter Hofmann (Koblenz), "Paramente am Körper der inszenierten Liturgie. Der liturgiewissenschaftliche Beitrag Joseph Brauns und seine Bedeutung für die systematische Theologie."

MADRID

29-31 January 2007

Circulación de saberes y Misiones (ss. xvixviii)

Modelos y paradigmas de los saberes

Preside la sesión: Francisco de Borja Medina, S.J., IHSI, Roma; Relator: Pierre Antoine Fabre EHESS, Paris.

Joan Pau Rubiés, London School of Economics, "El concepto de civilización de los Gentiles en el discurso misionero y su recepción europea (1550-1650)."

Carlos Zerón, Universidade de São Paolo, "Interprétations de la pensée de Francisco Suárez en contexte colonial."

MarieLucie Copete, Université de RouenERIAC, "Missions d'évangélisation et culture politique à l'époque moderne."

Ines Zupanov, Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, CNRS/EHESS, Paris, "La science et la démonologie: les missions des jésuites français en Inde (xviiie siècle)."

Trayectorias y formación

Preside la sesión: Jean François Chauvard École française de Rome; Relator: Paolo Broggio Università Roma Tre.

Javier Burrieza, Universidad de Valladolid, "Los misioneros de la restauración católica: la formación en los colegios ingleses."

Antonella Romano, Istituto Universitario Europeo, Firenze, "Modalités, lieux et itinéraires de la formation scientifique des missionnaires au xviie siècle."

Giovanni Pizzorusso, Università di Chieti, "La Congrégation de Propaganda Fide à Rome: centre d'accumulation et de production de savoirs missionnaires (xviie début xixe siècle)."

Aliocha Maldavsky, Université Paris X, Mascipo, "Entre mythe et savoir : les jésuites milanais et la mission lointaine au début du xviie siècle."

Preside la sesión: Fermín del Pino, ILE CSIC, Madrid; Relator: Berta Ares EEHA CSIC, Sevilla.

Ronnie Pochia Hsia Pennsylvania State University, "La connaissance de la langue: l'apprentissage et l'usage du chinois parmi les missionnaires à l'époque moderne."

Bartomeu Melià, CEPAG, Paraguay, "La lengua guaraní de Montoya como espejo cultural."

Charlotte de Castelnau, L'Estoile Université Paris X, Mascipo, "Une ethnographie du contact : les écrits des missionnaires de terrain au Brésil (xvie xviie siècle)."

Youssef El Alaoui, Université de Rouen ERIAC, "Savoirs missionnaires et méthodes d'évangélisation : Indiens, Noirs et Morisques."

Beatriz Vitar, Fundación Gómez Pardo, Universidad Politécnica Madrid, "El ideario moderno sobre la vejez y su impacto en la evangelización jesuítica en América (Chaco, siglo xviii)."

Los libros y las bibliotecas del misionero

Preside la sesión: Xavier Huetz de Lemps, Casa de Velázquez; Relator: Antonio Luis Cortés Pena Universidad de Granada.

Federico Palomo, Universidad Complutense Madrid, "El misionero de interior y sus libros: bibliotecas virtuales y lecturas para el ejercicio de la misión en la Península Ibérica (ss. xvixviii)."

Angela Barreto Xavier, ICS Universidade de Lisboa, "Bibliothèques virtuelles et réelles des franciscains de l'Inde du xvii[e]siècle."

Kenneth Mills, University of Toronto, "Diego de Ocaña y la circulación del saber cristiano en el mundo hispánico moderno."

Núria Sala Vila, Universitat de Girona, "Diarios de misioneros: su circulación en la literatura conventual catalana."

Saberes y apropiaciones recíprocas

Preside la sesión: Jaime Contreras, Universidad de Alcalá de Henares; Relator: JeanPaul Zúñiga EHESSParis.

Catarina Madeira Santos, ICSUniversidade de Lisboa, "Les savoirs africains au cœur des savoirs missionnaires: porosités et croisements dans l'œuvre de Cavazzi di Montecúccolo."

Hervé Pennec, CNRSCEMAF Aix en Provence, "Interactions entre savoirs missionnaires et éthiopiens: les limites de la perception d'un espace."

Danièle Dehouve, Université Paris X Nanterre, "La pensée analogique des missionnaires."

Conclusiones : Berta Ares, PierreAntoine Fabre, Antonella Romano.

ROME

22-23 February 2007

Amministrare i Sacramenti tra Vecchio e Nuovo Mondo: La Curia Romana e i "Dubbia circa Sacramenta" (secc. xvi-xix)

Among the papers was one delivered by:

Boris Jeanne, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, "La querelle autour des baptêmes de masse au Mexique: franciscains et jésuites à la fin du XV[e] siècle."

ATLANTA

4-7 January 2007

At the annual meeting of the American Historical Association, one paper dealt explicitly with Jesuit matters:

Stefania Tutino, University of California at Santa Barbara, "Robert Bellarmine between Theology and Natural Science."

MILWAUKEE

The American Catholic Historical Association held its annual spring meeting at Marquette University from 29-31 March 2007. Among the papers of possible Jesuit interest were:

Thomas Jodziewicz, University of Dallas, "John Fletcher's Reflections on the Spirit of Religious Controversy and John Carroll Apologists Both."

Stephanie Blue, University of Illinois–Urbana-Champaign, "Andrea Pozzo's *Perspectiva pictorium et architectorum* and the Role of the Jesuit Artists in Baroque Rome."

Matthew R. Bahar, St. Cloud State University, "Toward a Union of Hearts? Jesuit Ideology in Seventeenth Century New France."

Katherine Richman, Boston College, "Bread of Life: Fr. Leonard Feeney and Protestantism."

Casey Beaumier, S.J., Boston College, "Changing Visions: Campion Jesuit High School, 1965-1975."

Ronald Binzley, University of Wisconsin-Madison, "The Ex-Jesuits and the Shaping of Early American Catholicism, 1774-1815."

AUGSBURG

Kreatives Weiterleben – Die Gesellschaft Jesu nach ihrer Aufhebung Zur Jesuitica-Tagung vom 16./17. März 2007

Hat die Gesellschaft Jesu überhaupt einmal zu existieren aufgehört? Auch dort, wo das päpstliche Aufhebungsbreve verkündet wurde, hat die Frage ihre Berechtigung. Denn viele ehemalige Jesuiten lebten danach als Weltpriester am selben Ort in Gemeinschaft weiter und versahen dieselben Aufgaben. Welche Präsenz die Gesellschaft Jesu nach 1773 hatte, und wie ihr Gedankengut weiterlebte, war Gegenstand der Jahrestagung des Vereins „Jesuitica," der sich die Erforschung des Erbes der Gesellschaft Jesu zur Aufgabe gemacht hat. Das Symposium fand am 16./17. März 2007 in Augsburg statt, wo die Jesuiten nach ihrer „Zwangsversetzung" in den Weltklerikerstand eine fast reichere Tätigkeit entfalten konnten als vorher.

Antijesuitische Mythen nach der Aufhebung

Dass die Feindbilder in den Köpfen mancher Jesuitengegner „kreativ" weiterlebten und -gediehen, zeigte Peter Wolf, Augsburg, in seinem Vortrag über „Exjesuiten als Schreckbilder, Krisensymptome in der deutschen protestantischen Zeitschriftenliteratur nach 1773." Exponenten der protestantischen Aufklärung beschäftigten sich damals intensiv mit dem Bild einer „antiaufklärerischen Gesellschaft." Die von Pombal auf publizistischem Wege in Umlauf gebrachten Motive erfuhren durch die Aufhebung nicht etwa eine Entschärfung, sondern bekamen Aufwind: Wenn man bei den Jesuiten die vermuteten Reichtümer nicht gefunden hatte, dann mussten sie sie versteckt haben und immer noch mit Erfolg hüten. Und da sie äußerlich der Welt entsagt hatten, konnten sie ihr Streben nach Reichtum und Herrschaft nun verborgen und unter anderem Namen nur noch perfider fortsetzen. Auch wenn die Schulen der Gesellschaft entrissen worden waren, stand ihr Bildungsideal weiterhin im Kreuzfeuer der Kritik von Seiten der Aufklärung. Denn ihr pädagogischer Anspruch galt der ganzen Menschheit, weshalb einem kirchlichen Schulwesen mit Skepsis begegnet wurde. Die Jesuiten wurden dabei als Gegner jeder Gelehrsamkeit dargestellt, weil sie durch ihr Bildungssystem die Unwissenheit in ein System gebracht hatten. Der damit verbundene publizistische Sturm regte sich erst einige Jahre nach der Aufhebung. Empirische Erfahrungen mit Jesuiten spielten dabei keine Rolle mehr, sondern ein imaginäres Schreckensbild, womit ein Nährboden für eine irrationale Furcht vor Ex-Jesuiten geschaffen wurde. Merkmale wurden statuiert, anhand derer die überall Einfluss ausübenden Ex-Jesuiten an Physiognomie und Habitus erkennbar sein sollten.

Aus protestantischen Kreisen erhoben sich aber auch Stimmen, die für die Jesuiten eintraten. Der prominenteste von ihnen war der Theologe Christoph Gottlieb von Murr aus Nürnberg, der in der Polemik gezielte Propaganda sah und die Gelehrsamkeit der Jesuiten im Lichte der Aufklärung würdigte. Interessanterweise wurden unter dem Eindruck der französischen Revolution neue Jesuitenfabeln geboren: Jesuiten hätten die Revolution betrieben, um sich am König für seine Vertreibung der Gesellschaft Jesu aus Frankreich zu rächen – womit das alte Motiv vom Tyrannenmorde wieder zur Anwendung kam.

Augsburg als Brutstätte für publizistische Tätigkeiten von Ex-Jesuiten

Helmut Gier, Augsburg, begann seinen öffentlichen Abendvortrag mit dem Faktum, dass nach 1773 Aufklärer und Freimaurer die Stadt Augsburg als Brennpunkt schriftstellerischer Tätigkeit von Ex-Jesuiten darstellten und beargwöhnten.

Im ausgehenden 17. Jahrhundert stieg Augsburg zu dem grossen katholischen Verlagsort im deutschen Sprachraum auf – parallel zum Nieder-

gang anderer gegenreformatorischer Druckorte. Damit ging ein allgemeiner Orientierungswechsel von kontroverstheologischen Werken zur Erbauungsliteratur und wissenschaftlichen Publikationen einher. Ursprünglich war die Buchproduktion in Augsburg keineswegs nur jesuitisch ausgerichtet. Das änderte sich aber mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu; denn das Salvatorkolleg konnte seinen Betrieb ungeschmälert weiterführen. Die Bedeutung der Lehrstätte nahm sogar zu, da sich bedeutende Gelehrte des aufgelösten Ordens dorthin begaben.

Der aufklärerischen Polemik, die Augsburg als Verlagsort naiver und fortschrittshemmender Erbauungsliteratur diffamierte, stellte Helmut Gier seine Untersuchung der im 18. Jahrhundert erschienenen Werke entgegen. Wohl verliessen zahlreiche Predigtsammlungen und Hagiographien die Druckerpresse. Daneben wurde aber auch viel in wissenschaftliche, geographische und historische Werke investiert. Dazu gehörten auch die zahlreichen Berichte über die Missionen, so besonders der Neue Welt-Bott, der auch heute noch eine anerkannte ethnologische und missionsgeschichtliche Quelle ist. In den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts kam es dann zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit der Aufklärung. Ex-Jesuiten gaben in sehr hohen Auflagen Zeitschriften heraus, in denen es vorwiegend gegen das Staatskirchentum, gegen die Freimaurerei und für das Papsttum ging. Als das grosse Feindbild galt der aufklärerische Reformkatholizismus. Mit den Revolutionswirren ebbte die rege verlegerische Tätigkeit etwas ab. Das letzte Werk erschien 1802 über die Geschichte der Jakobiner. Ein definitives Ende setzte die Bayrische Regierung dem Salvatorkolleg im Jahre 1807 – was allerdings die meisten Ex-Jesuiten nicht mehr erlebten.

Historische Bildung in den Kollegien der Alten Gesellschaft

Der Rest der Tagung setzte sich aus Kurzreferaten zusammen, in denen Historiker und Philologen Einblick in ihre Beschäftigung mit der Geschichte der Gesellschaft Jesu boten. Besondere Erwähnung verdient an dieser Stelle der Beitrag von Heinz Sproll, Ludwigsburg, der die Entwicklung der Historischen Bildung in den Kollegien der Alten Gesellschaft Jesu nachzeichnete, an sich ein Projektbericht, der aber durchaus das Gewicht eines Tagungsvortrags hatte.

Sproll setzte beim Humanismus ein, der kulturelle Phänomene mit Hilfe der historisch-philologischen Quellenstudium zu verstehen suchte. Dieses spielte an den Universitäten von Bologna und Padua, als die ersten Jesuiten-Scholastiker dort studierten, eine fest etablierte Rolle. Gelehrt wurden dabei hauptsächlich die lateinischen Klassiker. Die Gesellschaft Jesu übernahm wohl nicht den Modus Italiensis für ihre Kollegien, orientierte sich aber dennoch an dessen Ideal der historischen Bildung. Diego de Ledesma (1519-1573), Professor am Collegium Romanum, ließ sich in seinem Konzept historischen Unterrichts von anthropologischen Interessen leiten. Seine Schüler aber hatten

auch zu lernen, selbst Geschichte zu schreiben und antike Autoren zu kommentieren.

An der ersten Fassung der „ratio studiorum" von 1586, die historisch-antikes Wissen in den Klassen der Humanitas und der Rhetorik zu vermitteln vorschrieb, kritisierten Mitbrüder vor allem aus den germanischen Provinzen eine Vernachlässigung der Historia und plädierten für einen selbständigen Kurs in Universalgeschichte. Die historische Bildung hatte für sie propädeutische Funktion für die Theologie, da von protestantischer Seite oft mit geschichtlichen Fakten gegen die katholische Kirche argumentiert wurde. Die Endfassung der „ratio studiorum" realisierte diesen Vorschlag wohl nicht ganz, räumte der Lektüre antiker Autoren aber ein grösseres Zeitbudget ein, wobei sie auch der moralischen und religiösen Persönlichkeitsbildung dienen sollte. Dem lag die Überzeugung zugrunde, dass die Menschen vor und nach der Inkarnation in einer von Gott gelenkten Heilsgeschichte stehen. Diesem Konzept blieb die Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung treu. Entsprechend musste es in den Augen der Aufklärung, die die heilsgeschichtliche Interpretation zugunsten eines deistischen Weltbildes negierte, überholt erscheinen. Die Jesuiten liessen sich davon nur insofern beeinflussen, als sie die antiken Autoren als „exempla" relativierten und vermehrt Universal- und Nationalgeschichte zu lehren begannen, was auch zur Einführung des selbständigen Unterrichtsfachs „Geschichte" führte.

Provinzarchiv, Zürich — Paul Oberholzer, S.J.

BRATISLAVA

Aurora musas nutrit
Die Jesuiten und die Kultur Mitteleuropas im 16.-18. Jahrhundert

Die Konferenz findet am 27.-29. September 2007 in Bratislava in der Aula der Theologischen Fakultät der Tyrnauer Universität statt. Das Ziel der Konferenz ist der Vergleich und die Summierung neuer Erkenntnisse über die von der Gesellschaft Jesu geförderte Kultur und Wissenschaft in Mitteleuropa, und zwar in der verschiedensten Bereichen der Jesuiten-Tätigkeit: Schulwesen und Pädogogik, Wissenschaft, Literatur, Theater, Musik, bildende Künste und Architektur usw.

Catherine Cessac, Versailles, "Les ballets d'André Campra (1660-1744) au collège Louis-le-Grand à Paris."

Stanislav Tuksar, Zagreb, "General Dictionaries of Croatian Language Compiled by Jesuit Scholars and Published between 1549 and 1742: A Codification of a Language with the Case Study in Music Terminology."

Jiří Sehnal, Brno, "Was haben tschechische Komponisten in den Jesuitenschulen erlernt?"

Herbert Seifert, Wien, "Metrik und Musik der Jesuitendramen."

Friedrich W. Riedel, Sonthofen, "Die Bedeutung der Jesuiten für die Kultur Schwabens in der Barockzeit."

Ivona Kollárová, Bratislava, "'*Ex Bibliotheca Polemico-Catechetica Posoniensi Societatis Jesu.*' Verlagstätigkeiten der Pressburger Jesuiten im 18. Jahrhundert."

István Kilián, Miskolc, "Schauspiel und Liturgie in Schulen der Jesuiten von Pressburg im 18. Jahrhundert."

Martin Svatoš, Praha, "Die dialogische Schrift Quaesita oratoria von Bohuslaus Balbinus SJ im zeitgemäßen rhetorische Diskurs."

Marie-Elisabeth Ducreux, Paris, "Doctrine chrétienne, spiritualité et poésie chez les jésuites tchèques du 17e siècle."

Elisabeth Klecker, Wien, "Vergilrezeption als Ausdruck jesuitischen Gottvertrauens–Michael Denis: Extinctae societati meae."

Mária Pötzl-Malíková, München-Bratislava, "Der Einfluß der Jesuiten auf der Errichtung under Verehrung der öffentlichen Mariendenkmäler im 17. und 18. Jahrhundert (an Beispielen aus der Slowakei)."

Vladimir Maňas, Brno, "Die Musik an dem Jesuiten-Kolleg in Telč 1668-1773."

Václav Kapsa, Praha, "Jesuiten komponieren. Bemerkungen zur erhaltenen Kompositionen der böhmischen Jesuiten."

Ladislav Kačic, Bratislava, "Musiker der Jesuiten in der Slowakei im 17. und 18. Jahrhundert."

Anne-Claire Magniez, Bois Colombes, "Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola sur la scène de la grande congrégation mariale de Munich (1694-1706). Approche dramatique et musicologique du *Theatrum Solitudinis Asceticae* de Franciscus Lang S.J. (1654-1725)."

Katalin Kim Szacsvai, Budapest, "Musikleben bei den Pressburger und Tyrnauer Jesuiten."

Svorad Zavarský, Bratislava, "The Scientific Dissertations of Martinus Szent-Ivany, S.J."

Zuzana Dzurňáková, Trnava, "Angels in the Art of the Jesuits."

Pál Richter, Budapest, "Die Jesuiten un das Kirchenlied."

Petrus Eder, O.S.B., Salzburg, "Der Musiktraktat Architectonicae musices universalis (11631/1684) des P. Wolfgang Schonsleder, S.J."

Andrej Šperka, Bratislava, "Laurentius Tapolcsani's Treatise *Academicus ens naturale* (Tyrnaviae, 1706) and its Impact on Development Scientific Thought in Jesuit Environment of Trnava University."

Piotr Tarlinski, Opole, "Die Musikpflege bei den Jesuiten in Glatz (Kłodzko) im ausgehenden 18. Jahrhundert."

Miroslav T. Morovics, Bratislava, "Der Einfluß der jesuitischen Universitäten an die mathematische Kultur in Ungarn (im 17.-18. Jahrhundert)."

Jean-Marie Valentin, Paris, "Das Jahr 1622 un die Heiligsprechung des Ordensgründers und des Apostels Indiens. Reflexe auf den Bühnen der Gesellschaft Jesu."

Ivana Čornejová, Praha, "Die jesuitischen Schriftsteller in der Ländern der Böhmischen Krone (17. Jahrhundert)."

Peter Ruščin, Prešov, "'*Sic cantet servus Christi...*' Beitrag der Jesuiten zum slowakischen Kirchenlied des 17. und 18. Jahrhunderts."

Juraj Dolinský, S.J., Trnava, "Kurze Geschichte der Jesuiten im Königreich Ungarn."

Ladislav Csontos, S.J. , Bratislava, "Geistliche Quellen der Jesuiten-Kultur."

MINNEAPOLIS

The Sixteenth Century Society held its annual conference in Minneapolis from 25-28 October. Among the papers of interest to Jesuit historians were:

Maria del Pilar Ryan, U.S. Military Academy, West Point, "Spain's Mediterranean Coastline in Early Jesuit Letters."

Robert Maryks, Bronx Community College, City University of New York, "Juan de Avila and the Judaeo-converso Jesuits."

Alison Weber, University of Virginia, "'Gently Disengage Yourselves from Them": The Jesuits and the Discalced Carmelite Nuns in Late Sixteenth-Century Spain."

Elizabeth Rhodes, Boston College, "Pedro's Saints: The *Flos Sanctorum* and the Jesuits."

Alison C. Fleming, College of the Holy Cross, Worcester, Ma., "The Evolution of the 'Vision at La Storta' Scene in Early Jesuit Art."

Paul Nelles, Carleton University, Ottawa, Canada, "Some Material Contexts of the Jesuit Communicative Circuit."

Markus Friedrich, Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, "Information and Bureaucracy in the Early Society of Jesus."

Luciana Villas Bóas, State University of Rio de Janeiro, "The Circulation of Jesuit Letters and the Theological Status of Brazilian Indians."

DEATHS

Walter Krolikowski, S.J. (1923-2007)

Walter Krolikowski, SJ, World War II Veteran, Jesuit Priest, and longtime professor and dean of the College of Arts and Sciences at Loyola University Chicago, died on 11 April 2007.



Fr. Krolikowski was born in Chicago and attended St. Rose of Lima grade school and St. Ignatius College Prep. After graduating from St. Ignatius in 1939, he entered Chicago Teachers College and received a Bachelor of Education degree in 1943. He joined the Army in 1943 and served in World War II. In 1946, he entered the Society of Jesus at the former novitiate in Milford, Ohio. Fr. Ray Baumhart, SJ, former president of Loyola University, Chicago and personal assistant of Archbishop Francis, Cardinal George says of his longtime friend, "Walt and I met on 1 September 1946 when we entered the novitiate in Milford, Ohio. We were veterans of World War II, he was in the Army, and I was in the Navy. Of the 16 veterans in our class, Walt was the only one who had been wounded. I never heard him initiate a conversation about the battle in Europe in which he was scarred for life. Walter was one of the best Jesuits I've ever known."

During his studies to become a Jesuit, he earned an M.A. in education and a Ph.L. in 1953 from St. Louis University. Fr. Krolikowski was ordained for priestly ministry in 1957 at West Baden, Indiana. After ordination, Fr. Krolikowski earned an S.T.L. at the former West Baden College in 1958 before joining Xavier University in Cincinnati as assistant dean. In 1963, he joined Loyola University Chicago, where he served in a variety of positions for the next 43 years.

Fr. Krolikowski was named dean of the College of Arts and Sciences at Loyola in 1964 and, while in the position, earned a Ph.D. in philosophy of education in 1965 from University of Illinois. In 1970, he joined Loyola's School of Education as a professor; Terry E. Williams, associate professor in the School of Education says, "Fr. Krolikowski in my opinion was a wonderful teacher who really cared for all his students. He would go out of his way to help any student who needed help and always took time from his busy schedule to meet with a student." Fr. Krolikowski served as a professor in the School of Education until 2006, when he retired to the Colombiere Center in Clarkston, Michigan. In a September 2006 letter missioning Fr. Krolikowski to Colombiere Center, Provincial Edward Schmidt remarks, "You have always seemed a most happy Jesuit and have lived our vocation with dignity, integrity, and holiness." Referring to Fr. Krolikowski's dedication and willingness to serve wherever the need was greatest, Fr. Baumhart remembers, "As a senior priest aware of the shortage of Spanish-speaking priests in Chicago, Walt learned the language and was a weekend assistant at a parish on the west side of the city. He also used his knowledge of Spanish to help translate books of historical importance."

It was in this last capacity that Walter was known to the Institutum Historicum Societatis Iesu. A colleague and friend, Fred Manion, S.J., (1916-1986) worked at the Institutum as a translator and editor for the proposed English-language edition of the dictionary/encyclopedia of Jesuit history. For nearly a decade, Walter spent Christmas and part of the summer holidays at the Institutum, translating articles from Spanish to English. He later reviewed books, evaluated articles, and translated for the *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Members of the Institutum who worked with him on the dictionary would agree with Father Schmidt's evaluation: he approached his work with dignity and integrity, and remained happy.

Provincial Curia, Chicago — Jeremy W. Langford



Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania

Paul Shore

Jesuits and the Politics of Cultural Pluralism in Eighteenth Century Transylvania tells the story of the Jesuit mission to Cluj, Transylvania (now Romania) from 1693, when the Jesuits were allowed to return after almost a century of restricted activity in the region, until 1773, when the order was suppressed. During these eight decades the Jesuits created a complex, multi-faceted community whose impact reached throughout Transylvania and beyond into neighboring regions. In addition to an ongoing missionary program in this predominantly non-Catholic region, the Jesuits established a cluster of schools and a university that trained the elite, introduced Baroque architecture, music and literature, and became the masters of extensive properties. The Jesuits' schools staged dramas in several languages, their printing press produced a wide range of publications, including a Hungarian "ABC for Girls" and a catechism in Ukrainian, and Jesuit scientists, including Miksa Hell, later Court Astronomer in Vienna, conducted experiments and observations.

Among the unique features of this study are the accounts of how Jesuits sought to impose social conformity on the ethnically and religiously diverse community, the Jesuits' project to develop a "Uniate Church" that would retain the Eastern Rite while acknowledging the authority of Rome, and the story of the long-forgotten Jesuit "brothers," who contributed their talents as craftsmen and artists to the Jesuit enterprise.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 61. Co-published with Ashgate Press.

€ 50,00 (€ 35,00 to subscribers).



BOOKS RECEIVED

Abad Pérez, Antonlín, O.F.M. *Misioneros Franciscanos Españoles en China. Siglos XVIII-XIX (1722-1813). Pars altera.* [Studia Franciscana XI.] (Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 2006. Pp. 793-1590. € 70,00. Paperback.)

Álvarez Recio, Leticia. *Rameras de Babilonia: Historia cultural del anticatolicismo en la Inglaterra Tudor.* [Acta Salmanticensia. Estudios Históricos & Geográficos 134.] (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006. Pp. 259. € 16,00. Paperback.)

Aranha, Paolo. *Il Cristianesimo Latino in India nel XVI Secolo.* [Dipartimento di Studi Politici Università di Roma "La Sapienza."] (Milano: FrancoAngeli, 2006. Pp. 272. € 22,00. Paperback.)

Arminjon, Blaise, S.J. *Remembering Your Deeds. The Psalms and the Spiritual Exercises.* Trans. Francis C. Brennan, S.J. [No. 30 in Series IV: Studies on Jesuit Topics.] (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2006. Pp. ix, 266. $37.95 Cloth; $27.95 Paper.)

Borromeo, Federico. *Paralella Cosmographica: De Sede et Apparitionibus Daemonum Liber Unus.* Ed. Francesco di Ciaccia. [Accademia di San Carlo. Fonti e Studi5.] (Milano: Biblioteca Ambrosiana/Bulzoni, 2006. Pp. 228. € 18,00. Paperback.)

Brockey, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724.* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Pp. xii, 496. $35.00. Hardback.)

Cacho Nazábal, Ignacio, S.J. *Iñigo de Loyola el heterodoxo.* (San Sebastián: Universidad de Duesto, 2006. Pp. xv, 420. S.p. Paperback.)

Cunja Rossi, Vesna. *I Gesuiti Trieste e gli Asburgo nel Seicento.* [**Archeografo Triestino**, Extra Serie, n. 3.] (Trieste: Edito dalla Società di Minerva, [2005]. Pp. 208. N.p. Paperback.)

Gentilcore, David. *Medical Charlatanism in Early Modern Italy.* (Oxford: Oxford University Press, 2006. Pp. xv, 426. £65.00. Hardback.)

Ignatius of Loyola. *Letters and Instructions.* Edited and translated by Martin E. Palmer, S.J., John W. Padberg, S.J., and John L. McCarthy, S.J. [No. 23 in Series I: Primary Sources in English Translations.] (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2006. Pp. xxx, 732. $38.95 Cloth; $27.85 Paper.)

Li Vigni, Anna. *Poeta quasi creator: Estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski.* [Aesthetica Preprint Supplementa.] (Palermo: Centro Internazionale Studi di Estetica, 2005. Pp. 186. N.p. Paperback.)

McKevitt, Gerald, S.J. *Brokers of Culture: Italian Jesuits in the American West, 1848-1919.* (Stanford: Stanford University Press, 2007. Pp. xviii, 428. $60.00. Hardback.)

[Macau Ricci Institute, ed.]. *Culture, Art, Religion: Wu Li (1632-1718 and His Inner Journey.* (Macau: Macau Ricci Institute, 2006. Pp. 511. Illus. N.p. Hardback.) André Levy, "Afterthoughts from the Contrasting Biographies of Pu Songling and Wu Li" (11-30); Fok Kai Cheong, "The 'Macao Formula' in Crisis over the Quest for Spiritual Faith" (33-67); David M. Kowal, "Jesuit Buildings in Asia: Reflections on the Practice of Architectural Accommodation" (69-92); César Guillén-Nuñez, "Science and Art: the College and Church of Madre de Deus at the Time of Wu Li" (93-111); Elisabetta Corsi, "'*Dar a otro modo y orden*' Wu Li's Education in Christian Visuality" (113-27); Han Qi, "Catholics in Regions South of the Yangzi River (1669-1702)" (129-43); Mo Xiaoye, "Artistic Exchanges between the East and West during Wu Li's Time" (147-71); Glenn Timmermans, "Michael Shen Fuzong's Journey to the West: A Chinese Christian Painted at the Court of James II" (173-202); Gauvin A. Bailey, "A Tale of Two Jesuit Artists: Wu Li and Giuseppe Castiglione in Qing Dynasty China" (203-16); Luo Jie, "Missionaries' Influence on Wu Li's Conversion to Christianity" (217-38); Li Puwen, "The Inner Journey and Paintings of Wu Li" (241-54); Huang Tiechi, "The Influence of Wu Li in the History of Modern Chinese Painting" (255-60); Li Jinyuan, "A Unique Thinking and a Broad Mind: On the Art of Wu Li's Landscape Paintings" (261-70); Wen Liding, "From an Artist to a Priest: Analysis of the Spiritual Path of Wu Li" (271-93); Tereza Sena, "Wu Li and Macao" (297-326); Wolfgang Kubin, "Crossing the Border, Breaking with the Past: Wu Li's Iconoclasm" (327-34); Lu Wei and Yuan Guan, "A Trial Analysis on the Thread of Wu Li's Religious and Artistic Thoughts" (335-58); Zhang Wenqin, "The Important Value of Wu Yushan's Personal Experience" (359-86); Gu Weimin, "Wu Yushan's Path to Faith" (389-413); He Qi, "Chinese Interpretive Trilogy of Nadal's 'Illustrations of Gospel Stories'" (415-27); Christina Miu Bing Cheng, ""Wu Li: In search of the 'Western Lantern'" (429-57); Yu Sanle, "Seeking the Truth from the West: A Generation of Giants in Late Ming China" (459-84); Wu Zhengming and Cao Jiajun, "On Wu Li's Hometown and Other Miscellanies" (485-93).

Meier, Johannes. *"Totus mundus nostra fit habitatio": Jesuiten aus dem deutschen Sprachraum in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika.* (Mainz/Stuttgart: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Franz Steiner Verlag, 2007. S. 36 mit 7 z. T. farbigen Abb. € 8,00. Paperback.)

Nosari, Galeazzo, ed. *Mantova e l'Episcopato Mantovano nella Prima Metà del Duecento.* Introduzione di Attilio Bartoli Langeli. (Reggiolo: Tipografia E.Lui, 2004. Pp. 614. N.p. Softcover.)

Wetter, M. Immolata, C.J. *Mary Ward Under the Shadow of the Inquisition 1630-1637.* Trans. M. Bernadette Ganne, C.J., and M. Patricia Harriss, C.J. (Oxford: Way Books, 2006. Pp. 222. £12.00.)

Zaragoza, José, S.J. *Esphere en comun celeste y terraquea (Madrid, 1675).* Facsimile ed. Agustín Udías, S.J. (Madrid: Real Sociedad Geográfica/Universidad Politécnica de Madrid, 2006. Pp. 47, 256. N.p. Hardcover.)

Ippolito Desideri S.J. Opere e Bibliografia

Enzo Gualtiero Bargiacchi

Questo volume è il frutto di una approfondita ricerca condotta dallo studioso Enzo Gualtiero Bargiacchi che per oltre dieci anni si è dedicato alla figura di Ippolito Desideri S.J. (Pistoia 20.12.1684 - Roma 13.4.1733) e alla sua opera, esaminata nei vari aspetti disciplinari: storico, geografico, linguistico, antropologico, filosofico e religioso.

La prima parte analizza le opere, dai manoscritti alle pubblicazioni, con un esame minuzioso, filologicamente rigoroso ed esaustivo delle varie stesure dei manoscritti e delle edizioni a stampa da questi derivati. Sono inoltre trattati tutti i documenti di Desideri, o comunque a lui riferiti, conservati negli archivi storici, soprattutto dell' Archivum Romanum Societatis Iesu e di "Propaganda Fide," con puntuale indicazione di quelli inediti.

La seconda parte riporta una amplissima rassegna bibliografica di tutte le monografie o articoli che fanno comunque riferimento a Desideri. L'esame, sempre condotto sulle fonti originali, conduce a una descrizione bibliografica completa di ogni elemento. La descrizione bibliografica è accompagnata dall'indicazione delle pagine dove è citato il missionario; molto spesso c'è una breve trattazione dell'opera in esame ed inoltre sono riportate con grande ampiezza, tutte le citazioni più significative. Si può dire che questa opera raccolga tutto ciò che di rilevante è stato scritto su Desideri. Oltre le indicazioni bibliografiche relative ad una grande mole di scritti di ogni ambito disciplinare, è possibile trovarvi una notevole messe di dati biografici sui vari autori e sui personaggi comunque trattati.

La bibliografia segue un rigoroso tracciato cronologico, utilissimo per seguire la vicenda storicamente, ma è dotata di un poderoso apparato di indici: per gli autori (o le persone comunque trattate, graficamente distinte), per i periodici, per le istituzioni e, anche, per i titoli delle opere principali, riferite a Desideri, e per quelle di carattere generale (enciclopedie, dizionari, storie generali o settoriali, bibliografie, ecc.).

Questa opera, che ha una valenza generale, permette di riflettere su una grande ed esemplare figura missionario, ingiustamente trascurato, e fornisce tutti gli strumenti per approfondirene lo studio.

Roma, 2007. Subsidia ad historiam S.I. 15.

€ 30,00.

INDEX

VOLUME 76

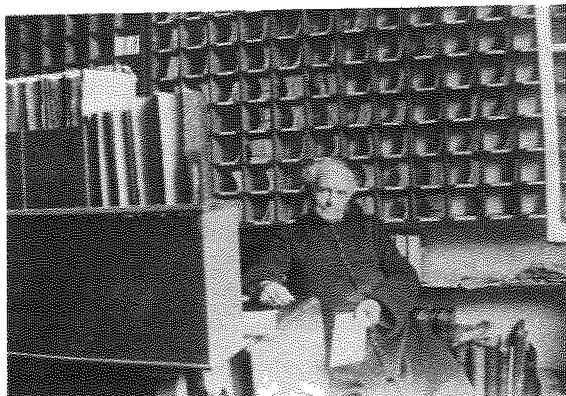
ARTICLES

BOOK REVIEWS

MISCELLANEOUS

Robert Danieluk, S.J.

La Bibliothèque de Carlos Sommervogel: Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932)



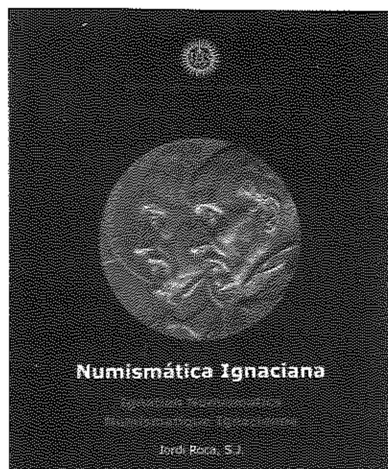
Le nom de Carlos Sommervogel est bien connu de tous ceux qui s'intéressent à l'activité littéraire des jésuites. *La Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, oeuvre majeure de ce grand bibliographe, publiée dans les années 1890-1932, est vite devenue "le Sommervogel" et reste une référence incontournable pour de nombreux chercheurs. Le présent livre a pour but d'étudier l'histoire de l'oeuvre bibliographique du jésuite strasbourgeois qui se cache, en quelque sorte, derrière son *opus vitae*.

Le livre comprend deux parties. Sommervogel lui-même et sa *Bibliothèque* sont présentés dans la première partie, divisée en cinq chapitres chronologiquement structurés: "avant," "pendant" et "après" Sommervogel. Cela permet de situer son oeuvre dans une "longue durée" où l'originalité de la *Bibliothèque* apparaît nettement, grâce à l'analyse des travaux similaires entrepris par des jésuites dès le XVIIe siècle. Le travail du strasbourgeois est ainsi présenté comme le maillon central d'une "chaîne" de bibliographies depuis le début de la Compagnie jusqu'à nos jours.

La deuxième partie du livre est composée d'annexes qui indiquent les sources utilisées et la bibliographie de cette étude. Les préfaces des principales bibliographies jésuites et la correspondance inédite de Sommervogel, présentées dans cette partie, servent à illustrer ce qui est exposé dans la partie principale.

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu 59.

€ 50,00 (€ 40,00 aux abonnés).



Numismática Ignaciana
Jordi Roca, S.J.

El Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, Roma, ha publicado *Numismática Ignaciana* de Jordi Roca, S.J. para conmemorar el 450 aniversario de la muerte de Ignacio de Loyola. Basada en la propia colección de medallas del P. Roca, este libro, preciosamente ilustrado, reproduce en color más de 400 medallas desde finales del siglo XVI hasta el presente. Los estudiosos de la iconografía ignaciana podrán identificar los retratos que se han usado para las medallas en fuentes impresas. Igualmente interesante, en los reversos se representan imágenes preferidas por los jesuitas como Ntra. Señora de la Strada, y la Virgen Salus Populi, y también devociones particulares de los jesuitas, como los Sagrados Corazones de Jesús y María, la Sagrada Familia, la Virgen de los Dolores, la Inmaculada Concepción y el Ángel de la Guarda. Medallas como estas eran muy importantes para los misioneros del Nuevo Mundo. Ejemplos de medallas llevadas por los misioneros al Nuevo Mundo se han descubierto en yacimientos arqueológicos de los hurones, en Canadá y Nueva York. Con esta publicación no se pretende un estudio exhaustivo y definitivo, sino que es como un primer paso en la exploración de un área, hasta ahora descuidada, de la iconografía ignaciana. Interesará a todo especialista en iconografía ignaciana y en los objetos de devoción de los católicos-romanos.

La introducción ha sido traducida también al inglés y al francés.

En rústica. Págs. 242.

Precio: € 50,00.

MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU
NOVA SERIES
Vol. I

A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)

Martín M. Morales, S.J.

A través de la edición crítica de 855 cartas de los superiores generales de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva y Muzio Vitelleschi, pueden seguirse los acontecimientos de la antigua provincia del Paraguay entre los años 1608 y 1639. Son los hilos de una trama en la que se advierte un esfuerzo misionero que aún hoy sigue despertando asombro e interrogantes. La vida cotidiana, el heroísmo, las contradicciones, llegan a manos del lector y lo convierten en el último destinatario de esta correspondencia. Esta documentación obra original en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús de Roma (ARSI) en el fondo Paraquaria. El volumen se abre con una introducción en la que se explica el plan de la obra y se da al lector una serie de elementos para poner en el debido contexto la documentación. Las cartas están acompañadas de un doble aparato crítico, paleográfico e histórico. El volumen se cierra con dos índices uno temático y otro onomástico.

Copublicado con Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Rome/Madrid, 2005

€ 50,00 (€ 40,00 a los subscriptores)